

سعيد السعيد العشماوي

أطول الشعرية

كار إقرأ
بيروت

مكتبة مدبولي
القاهرة

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

أطوال
الشريعة

محمد سعيد العشماوي

أطول الشريعة

دار إقرأ
بيروت

مكتبة مدبولي
القاهرة

جميع الحقوق محفوظة للنَّاشِر
الطبعة الثانية
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

دار إقرأ
للنشر والتوزيع والطباعة
بيروت - لبنان
ص: ٢١٨٨ - ت: ٧٧٤٤٧٧ - فاكس: ٢٢٧٥٦ LIBSER.LB

وحي القلم

تَقَطَّعَتِ الْغُيُوبُ كَلِمَةَ الْكَلِمَةِ ،
وَتَجَمَّعَتِ الْأَفَاقُ مَعْنَى الْمَعْنَى ؛
وَحَفَّ الْمَلَكُ بِالْعَرْشِ عَلَى نَذِيرٍ ،
وَفَاضُوا مِنْهُ إِلَى الْقَلَمِ فِي يَقِينٍ ؛
حَتَّى مَا يَكْتُبُ إِلَّا مَا كَتَبَ الْحَقُّ ،
وَمَا يَخْطُ إِلَّا مَا أَمَرَ اللَّهُ .

من رسالة الأستاذ توفيق الحكيم إلى المؤلف بعد قراءة أصول الكتاب : —

« هذا بحث ممتاز ... كتب بما عُرِفَ عن فكرك من وضوح وإحاطة ،
وما اشتهر به أسلوبك من لفظ دقيق وتعبير محكم ...

» .. وهو يضيء الفكر عن صورة المجتمع المطلوب والذي يسير على هدى
من الشريعة في طريق التقدم والفتح الذهني . لأن الشريعة هي في هدفها
الحقيقي السير بالإنسان ومجتمعه إلى الأمام دائماً ، وإلى الأفضل والأرفع
والأنفع ، وليس الغرض منها التوقع والتشترق (حسب تعبيرك) كي تبقى
في التخلف عن الركب والجمود العقيم في عالم متحرك بالإبداع ... » .

مقدمة

كنت خلال شهرى نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٧٧ ممثلاً لمصر فى مؤتمر حقوق التأليف الذى عُقد بمقر هيئة اليونسكو الدولية بباريس . وفى ذات الوقت كان الأستاذ توفيق الحكيم ممثلاً لمصر فى مؤتمر المسرح الذى عُقد بنفس المكان . وقد سافرنا من مصر إلى باريس سوياً ، وأقمنا فى فندق واحد بحى مونبارناس الشهير . واعتدنا أن نتناول طعام الغداء فى مطعم فرنسى الطابع فى هذا الحى ، ثم نخسنى القهوة بعد ذلك فى مقهى الدوم ذى التاريخ الحافل . ومع القهوة كانت تبدأ أحاديثنا الطويلة والعميقة فى الفن والحب والأدب والقضاء والدين والتاريخ والسياسة والحياة . وكانت الأحاديث تمتد حتى منتصف الليل ، وتجرى حيث ننتقل فى أحياء باريس المختلفة : مونمارتر والشانزلزيه والأوبرا والانفاليد والحى اللاتينى : سواء كنا نجلس على مقهى أم نسير فى شارع أم نركب مواصلة . وخلال هذه الأحاديث بدت آرائى فى الشريعة ، فسُـر بها الأستاذ توفيق الحكيم جداً ، ورأى فيها تجديداً حقيقياً للروح الدينى ؛ فاستحثنى على أن أضمّن آرائى كتاباً ينشر فى الناس .

بعد ذلك ، سافرت إلى الولايات المتحدة لزيارة جامعة برنستون وقضاء عيد الميلاد مع أسرة شقيقى المقيم بالقرب من نيويورك . وخلال الهدوء الذى عشت فيه فى هذه الفترة أعدت ترتيب أفكارى عن الشريعة وتبويب ما آراه لازماً فى دراستها من مواضيع . ولما عدت إلى مصر ، بدت الأمور كما لو أن ترتيباً يتم لكى أبدأ على الفور نحى عن أصول الشريعة .

فقد طُلِبَ منى أن أكتب هذا البحث لتقديمه إلى مؤتمر وزراء العدل العرب الذى كان من المقرر أن يعقد فى مصر فى نهاية عام ١٩٧٨ . وبهذا تضافرت الأسباب ليتم الكتاب .

وبعد ،

فإن الطبيعة البشرية — في خليقتها الحالية — مجبولة على معاشة القديم — وإن كان خطأ ، ومعارضة الجديد — مهما يكن صوابا . ومن هذه الطبيعة الشائنة عانى المعلمون العظام — رسلا كانوا أم أنبياء — في سبيل رفع الناس من موات العيش الحيواني إلى حياة الروح الإنساني .

وبهذا الفهم ، لم يكن عجباً أن يوجه المعلمون خاصة الناس — دون عوامهم — إلى طبيعة رسالاتهم وحقيقة دعاواهم . ففي الأناجيل أن السيد المسيح خصّ الأقربين من تلاميذه ببعض اللب من تعاليمه ؛ وقال لهم في ذلك . إنهم هم الذين أُعْطُوا ملكوت السماء ، أى الجذوة المقدسة للمعرفة ؛ أما غيرهم ممن لم يُعْطَ ذلك ، فإنما تُضْرَب لهم الأمثال : فلا يكون الحديث مباشراً — لا يطبقونه ، ولا يكون التعليم سافراً — يفرعون منه . وفي القرآن تكررت الآيات التي تقرر أن أكثر الناس لا يعلمون ، وأن أكثر الناس لا يؤمنون ؛ فكأنما تعنى بذلك أن العلم بالحقيقة للخاصة وحدهم ، وأن محض الإيمان ليس لكل الناس .

لقد جاء في الأناجيل أن المختارين قد نالوه ، أى أن المختارين نالوا الخلاص ؛ كما جاء في القرآن أن « الله يهدي من يشاء » . « وإنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » . وقد رأى البعض في ذلك جبرية صارمة ؛ فالذى اختاره الله هو الذى نال الخلاص والذى هداه الله هو الذى عرف الحق ، وليس لمن لم يتم إختياره سبيل إلى الخلاص أو طريق إلى الهداية . غير أن جبرية كهذه لا يمكن أن تكون من صميم الدين ؛ فإن الإرادة هى أساس التكليف والعقل هو مدار المسألة ؛ ولا إرادة حيث يكون الجبر ولا عقل حين يغلب القضاء .

إن الإرادة الواعية هى التى تجاهد نفسها ، وتكافح في سبيل خلاصها ، وتكابد المشاق حتى تطمئن إلى هداية . وعندما تغلب على جهلها ، وتتخلّى عن تعنتها ، وتقضى على كل تعصب لديها ، وتزيل كل خداع حولها ؛

اعندما تفعل ذلك مخلصه ؛ فإنها تَفْكَ المحابس وتتخطى الأسوار ، فتصل بذاتها إلى الاختيار الإلهي للخلاص والهدف الحقيقي من الإيمان . فإنما الاختيار الإلهي إختيار لمن يُريد ، وإن الهدى إلى الحق هدى لمن يشاء .

فالمكافحة والمكابدة والمثابرة والمعاناة هي السبيل الوحيد للسمو الإنساني ، وهي القانون الأزلي الذي من خلاله وحده ، وبه مباشرة ، يصل الإنسان إلى نطاق الإختيار الإلهي ومجال الهداية الحقيقية .

ولو أن الناس جميعا وعث هذا القانون وعملت به ، لصارت إلى طبيعة راقية وخليقة سويّة ، كل فرد فيها هو الخلاص وهو الهداية .

إن خفايا الكون دانية وأسرارها قريبة ، غير أن الإنسان يسترخى في جهله ويستنم في غفوته ويستريح إلى تعصبه ، فلا يمد إرادته إلى حيث يعرف الخفايا ولا ينشر ذاته حتى تصل إلى كل سر . وبهذا تظل خفايا الكون ألغازاً كما تظل أسرارها مجهولاً وعماء .

لقد دهش بعض مستمعي السيد المسيح من تعاليمه ، فعجب من دهشهم وقال لهم إنه يكلمهم بالأرضيات (أى في المعارف الدارجة) فما البال لو كلمهم بالسماويات (أى بالأسرار الكونية) !! . وفي حديث عن النبي (ﷺ) أنه قال (أُوتيتُ هذا القرآن ومثله معه) . ومفاد قول السيد المسيح وقول النبي (ﷺ) أن كلا منهما كان يعرف ما لم يستطع أن يقوله حتى لخاصة خاصته . فمهما كافح هؤلاء ليصلوا إلى السر ويعرفوا الخفايا ، فإن لكفاحهم حداً يقف بهم عند جزء من الطريق ، فَيُعْطَوْنَ على قدر ما كافحوا ويصلون إلى بعض من السر وإلى شطر من المجهول . ولما كانت العناية حفيّة بكل فرد حريصة على أن تصل به إلى النبع المقدس والصميم الكوني ، فإن الرسائل تتوالى حتى تصل الإنسانية إلى ما لم يُصْرَح به من قبل ، وما لم يكن مُتَاحاً في الماضي . فكلما تهباً جيل لقدرة حصل عليها ، أو تشوّف إلى معرفة وصل إليها ، أو طلب سرّاً جَلَسَتْ له العناية ، أو شاء هداية فتحت له الجلالة أبوابها .

— ١٢ —

ففي أحد الأناجيل أن السيد المسيح قال :

« أطلبوا تجددوا ،

إسألوا تُعطوا ،

إقرعوا يفتح لكم ... »

ولأنه لمن الحق أن الطالب المخلص يُجاب ، وأن السائل الواعي يأخذ ،
وأن القارع المُسجد يصل ...

وإن على الإنسانية كلها أن تطلب بإخلاص وأن تسأل بوعي وأن تفرح
بجد .. حتى تُجاب إلى الحق وتأخذ الاختيار وتصل إلى سر الأسرار .

وإن هذا هو الداعي الذي دعى إلى هذا الكتاب ، وهو الأصل الذي
يدعو كل قارئ إليه . والله وحده هو الذي يُلهم الكلمة الصادقة ، وهو
الذي يهdy إلى سواء السبيل .

القاهرة في أكتوبر ١٩٧٨ .

لقد كَلَّمَنِي كَلامَ الناس ،
فَأَنْصَتَ ...
... ثم كررت له كلام الله .

أوزوريس
من كتاب الموتى لقلمااء المصريين

جاء في الدستور المصري – الصادر سنة ١٩٢٣ – أن « الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية(١) » وقد تكرر النص بحرفه في دستور سنة ١٩٣٠(٢) ودستور سنة ١٩٥٦(٣) ودستور سنة ١٩٦٤(٤) . أما الدستور الصادر سنة ١٩٧١ فقد انتهج نهجاً مضافاً حيث نص على أن « الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة مصدر رئيسي للتشريع »(٥) ، وبذلك يكون قد أضاف إلى النص الذي استقر في كل الدساتير المصرية – منذ دستور ١٩٢٣ – جملة أن « مبادئ الشريعة مصدر رئيسي للتشريع » .

وفي دستور لإتحاد الجمهوريات العربية (مصر ، سوريا ، ليبيا) – الصادر سنة ١٩٧١ – نصٌ على تأكيد دولة الإتحاد على القيم الروحية ، وأنها « تتخذ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع(٦) » . وهكذا بدأت تستقر في الدساتير العربية جملة « مبادئ الشريعة مصدر رئيسي للتشريع » ، على نص أو آخر .

وكان من مقتضى ذلك – وربما كان سبباً له – أن انتشرت في البلاد العربية – وبعض البلاد الإسلامية – دعاوى عريضة وصيحات عالية تطالب بسرعة تطبيق الشريعة الإسلامية في المجتمع . واقتصد بعضها فرأى أن مثل هذا التطبيق لإدماج للتراث الثقافي في الفكر المعاصر ، وتوسط البعض فقال

(١) المادة ١٤٩ .

(٢) المادة ١٣٨ .

(٣) المادة الثالثة .

(٤) المادة الخامسة .

(٥) المادة الثانية .

(٦) المادة السادسة .

إن قطع الماضي عن الحاضر تدمير للمجتمع الذى لن يستقيم أمره إلا على القيم الروحية وحدها ، وتطرف بعض آخر فزعم أن المجتمع المعاصر مجتمع كافر ملحد جاهل ، وأنه لن يعود إلى الصواب إلا إذا طبق الشريعة واتخذها قانونا له فى كل أمر .

ولو سئل داع عما يقصد بالشريعة لسكت ، ربما ظننا بأن اللفظ من الوضوح بحيث لا يحتاج شرحاً ولا تفسيراً . ولو أراد الشرح والتفسير ، فلعله يرى أن المقصود بتطبيق الشريعة أن يكون القرآن دستوراً للحياة ؛ دون أن يحدد مقصده من ذلك ؛ وهل يعنى من القرآن آياته الدينية أم نصوصه التشريعية ! ؟ هل يعنى كل الآيات أم الناسخ منها دون المنسوخ ! ؟ هل يعنى ما خُوطبت به الأمة أم ما اختص به النبي وحده ! ؟ هل يعنى الآيات كنصوص ، أم يعنى ما أبدى عليها من شروح وما يتعلق بها من آراء وما أضيف إليها من فقه ! ؟ .

• • •

إن اللفظ — أى لفظ — ليس دائماً قريب المعنى أو واضح الفهم أو سهل الأداء أو فى متناول كل عقل .

فاللفظ ، ليس كائننا ناطقا بذاته ، يدل على معناه وما يقصد منه . انه تركيب موضوع يستمد معناه من التعارف الإجتماعى عليه . وغالبا ما يتحدد القصد منه بالمضمون الذى يرد فيه والسياق الذى يبلو خلاله . لهذا ، كان تحديد اللفظ والاتفاق على معناه ضرورة قبل أى بحث جاد ولازما لآى جدل منتج (١) .

وقد أدركت ذلك بعض المدارس الفكرية وبعض المناهج الفلسفية ، فبدأت عملها بتحديد الألفاظ أو أقامت مناهجها على تحليل المقصود منها ، منعا لآى خلط أو اضطراب ، وقصداً للوصول إلى الوضوح والدقة والنقاء .

(١) يراجع كتاب فقه اللغة ، لعل عبد الواحد وافي . وكتابنا رسالة الوجود .

فسقراط (١) ، أشهر الفلاسفة ، وصاحب منهاج التَّهْكَم والتوليد في استخراج الحقائق واستهداف الصواب ، كان يقيم منهاجه على هذا الأساس ، فاشترط - قبل بداية الجدل - حدَّ اللفظ حدّاً تامّاً ؛ أى تحديد معناه تحديداً جامعاً للمقصود منه ، مانعا من تداخل أى معنى عليه أو اضطراب أى فهم فيه . وعلى هذا التحديد الأمثل ، قامت فلسفة الإغريق كلها ، فكانت مثالا للوضوح في الفهم والدقة في التعبير .

وفي العصر الحديث ، قامت بعض المناهج الفلسفية على تحديد اللفظ وتحليل معناه . فالوضعية المنطقية (٢) تؤسس بعض اتجاهاتها على أن اللغة بناء تبدى فيه الملاحظات الحية المباشرة ، وأن الدور الحقيقي للفلسفة ليس في وضع نظريات عامة ، بل في الوصول إلى الفاعلية عن طريق التوضيح المنطقي للتصورات العقلية والقضايا والنظريات ، بتعريف الألفاظ وتحديد معانيها (٣) فتعريف الألفاظ وتحديد معانيها - هو إذن - أمر لابد منه قبل بداية أى بحث ؛ لأن المعنى قد لا يكون واضحاً أو قد يكون مختلطاً بغيره أو مضطرباً في ذهن الغير ، أو يكون - من جانب آخر - قد تحول إلى معنى آخر (٤) .

(١) سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) فيلسوف يوناني من أثينا ، لم يترك أثراً مكتوباً ، وإنما سجل حياته وتعاليمه تلميذه أفلاطون في المحاورات ، واكسانوفون في مذكراته .

(٢) الوضعية المنطقية اسم أطلق سنة ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن جماعة فيينا ، ويقصد به التجريبية المنطقية أو العلمية أو المستقاة .

(٣) تراجع الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٣ ٤ وما بعدها .

(٤) «١» فلفظ البوليس مثلاً أصله في اللاتينية Politia وفي اليونانية

Polis وتعني التنظيم السياسي أو الحكومة . وقد أطلق في الفكر السياسي

على حكومة المدينة في عصرى الإغريق والرومان ، وهو الآن يعنى الشرطة . يراجع :

Dictionnaire latin Francaise - Par - le baique - Paris 1922 & A History of Political theory - by - George Sabine & The Republic of plato, Great Dialougues of Plato Complete texte - by - W.H.D. Rouse.

«ب» ولفظ أمة الذى يردده البعض في الآية (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ، على أن المعنى به أمة العرب جميعاً أو أمة المسلمين كلهم يعنى في الحقيقة جماعة Community ، Groupe ، nation (يراجع - الجامع لأحكام القرآن القرآن - المسمى تفسير القرطبي طبعة دار الشعب - ص ٣٢٣٨ ، لسان العرب - دار صادر - المجلد ١٢ ص ٣) .

The meanings of the Glourious Qur'an - by - Marmaduke Pickthall

(٢ م - أصول الشريعة)

وحتى مع ما يظن أنه واضح لا لبس فيه ، ظاهر بلا غموض يشوبه ؛
فإن اللفظ يظل دائماً — وعلى ما ظهر من بحوث اللغة — في حاجة إلى تحديد
يُتَّفَق عليه قبل أى بحث جاد أو أى جدل منتج ، وإلا غرقت المفاهيم في
لجالات من الإضطرابات وضاعت المعاني في متاهات من الاختلاط .
لكل ذلك يكون تحديد المقصود بلفظ الشريعة أمر لا معدى عنه وبداية
لابد منها ، مهما قيل عن وضوحه وظهوره وعدم الحاجة إلى تحديده .

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

الأُصُولُ اللَّغَوِيَّةُ
لِلشَّرِيعَةِ

القرآن كتاب محكم وتزليل جامع ، لذلك فقد جاء على ثراء لفظي شديد ، فانطوى بناؤه على كثير من الألفاظ ذات الأصول المتباينة أو ذات المعاني البعيدة أو ذات الأغراض المتنوعة .

ففي ألفاظه ألفاظ كانت قد دخلت العربية من لغات أخرى ، وفي ألفاظه ألفاظ أدخلت إلى العربية — من هذه اللغات (١) — على آياته وبنصوبه .. وفي تلك الألفاظ ألفاظ قريبة المأخذ سهلة التناول ، وفيها ألفاظ تغوص معانيها إلى أعماق التاريخ وتضرب فيه إلى مطاوي بعيدة إلى حيث تظهر في لغات أخرى بنفس اللفظ أو بلفظ مشاكل ، وفي ذات المعنى أو بمعنى قريب .

وتبادل الألفاظ بين اللغات أو إقتباس لغة لمعاني لغة أخرى ، واقع تاريخي وضرورة لغوية وحضارية ، تنشأ من التعامل البشري والتداخل الإنساني ، وتؤدي إلى ثراء اللغات بالألفاظ الجديدة وتعميقها بالمعاني المقتبسة (٢) .

ولفظ « الشريعة » ورد بنصه في لغة العرب قبل القرآن ، وورد بمعناه في التوراة والإنجيل من قبل القرآن كذلك . لذلك فإنه يكون من صواب البحث

(١) من ذلك ألفاظ : الفردوس والقسطاس والقنطار من اليونانية واللاتينية ، الزنجبيل من الفارسية ونفاق وحواريين وبرهان من الحبشية ، مشكلة وصبح وبهاء من السنسكريتية ، طور وإفك وبارك وتجارة وتنور وثم وجبار وحنان من الآرامية (يراجع كتاب الالتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي ، الزينة في الكلمات العربية الإسلامية لأبي حنبل الرازي ، التطور النحوي للغة العربية لبراجشتراسر — مطبعة السباح سنة ١٩٢٩ ، ص ١٤٢ ، ١٥٤ ، تاريخ اللغة العربية لجورجي زيدان — الطبعة الثانية — ص ٢٢ — ٦٣ ، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث للدكتور عبد الصبور شاهين) .

(٢) فلفظ الضمير — مثلا — لم يكن يوجد في اللغة العربية إلى عهد قريب ثم اشتق من الفعل ضمير ، وتفتقر اللغة العبرية إلى لفظ « شكر » ، كما تخلو اللغة الفارسية من لفظ نصيحة .

استقراء معناه في كل من التوراة والإنجيل ، لبيان دلالة فيهما والمعنى الذى قُصد منه ، ثم تحديد المعنى فى اللغة العربية وما قُصد به فى القرآن .

الشريعة فى التوراة :

لم يرد لفظ الشريعة — فى التوراة — بنصه العربى أو بلفظ مقارب — لكنه ورد فى لفظ عبرى هو **הַלְבִּיחַ** وينطق بالعربية « توراة (١) » من الفعل « هو هراه » (٢) ، بمعنى يرشد ، يعلم ، ينظم ، يهذى . وفى بعض الحالات ظهر اللفظ بمعنى القانون أو المرسوم ترجمة عن اللفظ العبرى « داث dath » . و ثم لفظان يُترجمان بمعنى الشريعة أيضاً ، هما مشبات mish-pat ويعنى : قضائى ، قرار ، حكم . ومتشواه mits wah ويعنى وصايا . وهو فى اليونانية kavvv (no'mos) من الفعل némo الذى يفيد معنى التوزيع أو التقسيم (٣) .

وقد وردت كلمة الشريعة — بلفظها العبرى — فى التوراة حوالى مائتى مرة ، وهى تشير دائماً إلى الإرادة الإلهية الموحى بها تقديراً للسلوك الإنسانى (٤) وأول ما ورد لفظ الشريعة ، ورد فى سفر الخروج : — « وقال الرب لموسى وهارون هذه فريضة (٥) الفصح ... تكون شريعة (٦) واحدة لمولود الأرض والنزىل النازل (٧) » . ثم ورد فى سفر اللاويين (٨) : —

« وهذه شريعة (٩) التقدمة يقدمها بنو هارون أمام الرب قدام المذبح .. »

(١) بالانجليزية «Toh-rah»

(٢) بالانجليزية «Hoh-rah»

(٣) Encyclopaedia Britannica, Micropeadia, VII, P 380

(٤) المرجع السابق Encyclopaedia Britannica, Micropeadia, X, P 49

(٥) بالانجليزية Ordinance

(٦) بالانجليزية Law

(٧) خروج ١٢ : ٤٣-٤٩ .

(٨) اللاويين بجمع لاوى ، وهى قبيلة هارون أخ موسى — عليهما السلام — وقد انحصرت فيها سلطة الأخبار .

(٩) بالانجليزية Law

— ٢٣ —

« وهذه شريعة ذبيحة الخطية .. »

« وهذه شريعة ذبيحة الإثم .. »

« وهذه شريعة ذبيحة السلامة .. »

ثم جمعت كل هذه الشرائع في نص واحد « تلك شريعة المحرقة والتقدمة وذبيحة الخطية وذبيحة الإثم وذبيحة الملء وذبيحة السلامة .. » (١)

ثم وردت هذه الآيات : —

« هذه شريعة البهائم والطيور وكل نفس حية تسعى في الماء وكل نفس تدب على الأرض : التمييز بين النجس والطاهر وبين الحيوانات التي تؤكل والحيوانات التي لا تؤكل ... » (٢) .

« هذه الشريعة لكل ضربة من البرص والقرع .. » (٣) .

وجاء في سفر العدد :

« هذه شريعة النذير ... » (٤) .

« هذه فريضة الشريعة التي أمر بها الرب ... » (٥) (ثم وردت قصة البقرة) .

« هذه هي الشريعة : إذا مات إنسان في خيمة فكل من دخل الخيمة وكل من كان في الخيمة يكون نجسا سبعة أيام ... » (٦) .

« وفي سفر التثنية (٧) : —

« هذه هي الشريعة التي وضعها موسى أمام بني إسرائيل (٨) (ثم ورد بيان عن عبادة يهوا) .

(١) لاويين ٦ : ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) لاويين ١١ : ٤٦ — ٤٧ .

(٣) لاويين ١٣ : ٥٩ .

(٤) العدد ٦ : ١٣

(٥) العدد ١٩ : ١

(٦) العدد ١٩ : ١٤

(٧) التثنية تعني تكرار التشريع .

(٨) تثنية ٤ : ٤٤ .

« وعندما يجلس (الشعب) على كرسي مملكته يكتب نسخة من هذه الشريعة في كتاب من عند الكهنة اللاويين فتكون معه ويقرأ فيها .. ويحفظ جميع كلمات هذه الشريعة » (١) .

« جاء الرب من سيناء وأشرق من سدير وتلألأ من جبل فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم » (٢) .

ففي كل هذه الآيات لم ترد الشريعة على معنى القانون ، أى التشريع ، وإنما واضح أن معناها : الطريقة ، السبيل ، المنهج ..

فبدلاً من لفظ « شريعة » يمكن أن يقال : هذه طريقة المحرقة والتقدمة وذبيحة الخطية ، وذبيحة الإثم ... إلى آخر ذلك . أو يمكن أن يقال : هذا سبيل المحرقة والتقدمة وذبيحة الخطية وذبيحة الإثم ... وهكذا ..

فلفظ الشريعة لم يرد في توراة موسى (٣) — أبداً — بلفظ القانون .

وأول ما تظهر كلمة الشريعة بمعنى القانون — أى التشريع — في سفر دانيال حيث أشير فيها إلى قانون ميديا والفرس ، وهى بالطبع غير شريعة الرب .

« .. ابرز الإيجاب وارسم الكتابة . بحيث لا يقع تغيير كما هى شريعة ماداي وفارس التى لا تُنسخ » (٤) (أى أظهر الوجوب وأكتب الشريعة حتى لا يقع فيها تغيير) .

« الأمر حق كما هى شريعة ماداي وفارس التى لا تُنسخ » (٥) .

(١) تثنية ١٧ : ١٨ — ٢٠

(٢) تثنية ٣٣ : ١

(٣) الخمسة أسفار الأولى من العهد القديم (باليونانية بنتاتيخ Pentatteuch)

وهى التكوين ، الخروج ، اللاويين ، العدد ، تثنية الاشتراع .

(٤) دانيال ٩ : ٦

(٥) دانيال ١١ : ٦

أما حيث أرادت التوراة أن تعبر عن القانون — بمعنى التشريع — فكانت تعبر عن ذلك بلفظ الأحكام (١) أو الوصايا (٢) .

فقد جاء في سفر الخروج : —

« هذه هي الأحكام التي تضع أمامهم (٣) ... (ثم ورد بيان لأحكام العقوبات) ومنها .. من ضرب إنسانا فمات يقتل قتلا .. من ضرب أباه وأمه يقتل قتلا .. من سرق إنسانا وباعه أو وُجد في يده يقتل قتلا ..

وفي سفر اللاويين : —

« ... أحكامي تعملون وفرائضي تحفظون لتسلخوا فيها ، أنا الرب الهكم : فتحفظون فرائضي وأحكامي التي إذا فعلها الإنسان يحيا بها ... عورة أبيك وأملك لا تكشف ، عورة أختك بنت أبيك وبنت أملك المولودة في البيت أو المولودة خارجا لا تكشف عورتها .. عورة امرأة وبنتها لا تكشف .. ولا تأخذ امرأة على أختها للضرر .. (٤) »

وفي سفر العدد : —

« فتكون هذه لكم فريضة حكم إلى أجيالكم في جميع مساكنكم : كل من قتل نفسا فعلى فم شهود يقتل القاتل ، وشاهد واحد لا يشهد على نفس للموت ، ولا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت ، بل انه يقتل (٥)

وفي سفر التثنية : —

« .. هذه هي الشهادات والفرائض والأحكام (٦) .. »

(١) بالانجليزية Judgments

(٢) بالانجليزية Commandements ويلاحظ أن القرآن استعمل تعبير الوصايا في بيان الأحكام (في سورة الأنعام) ، وسيلى بيان أو في ذلك .

(٣) خروج ١: ٢١

(٤) لاويين ١٨: ٤-١٨

(٥) عدد ٢٩: ٣٥

(٦) تثنية ٤: ٤٤

« اسمع يا إسرائيل الفرائض والأحكام .. (ثم ورد بيان الوصايا العشر) (١) .

« فاحفظ الوصايا والفرائض والأحكام (٢) ..

وفى للمزامير : -

« أحكام الرب حق وعدل جميعها (٣) » .

« ترك بنوه شريعتي ولم يسيروا في أحكامي (٤) » .

فكان التوراة لعتملت للتعبير عن الأوامر الإلهية للسلوك الإنساني كلمات عدة : الشريعة ، الفريضة ، الأحكام ، الوصايا .

فالشريعة ، يقصد بها طريق أو سبيل ، أو وسيلة محددة ، لأداء مراسم معينة لبذل قربان أو الوفاء بنذر أو إتباع منهج للوقاية ، وما شابه .

أما الفريضة أو الحكم أو الوصية (وجمعها الفرائض والأحكام والوصايا) فيُقصد بها تقرير قواعد للتأثيم والجزاء ، أو قواعد تحكم الأحوال الشخصية ، أو قواعد تنظم المعاملات ؛ أى يُقصد بها كل ما هو تشريع .

وهكذا لم تقصد كلمة الشريعة إلى معنى التشريع إلا في سفر دانيال عندما أشارت إلى قانون فارس وميديا : بينما عُنِي بالفريضة أو الحكم أو الوصية معنى التشريع .

غير أن لفظ الشريعة ، وهو يعنى أصلاً الشريعة الموسوية ، أى الشريعة التى تلقاها موسى عليه السلام ، أُطلق على الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم (وهى الأسفار التى يُظن أنها تجمع الشرائع والفرائض والأحكام والأوامر التى تلقاها موسى عليه السلام) على معنى القانون ، الذى يطلق

(١) تثنية ٥ : ١

(٢) تثنية ٧ : ١١

(٣) مزامير ١٩ : ١٠

(٤) مزامير ٨٩ : ٣١

بصفة عامة على كل قاعدة مطردة ، فيقال قانون الحياة وقانون الجاذبية وقانون التمثيل الغذائي وقانون العرض والطلب .. وهكذا .

وبعد ذلك — ونتيجة لظهور التلمود — أطلق اللفظ على كل أسفار العهد القديم ، خاصة وأن الاعتقاد الإسرائيلي يقوم على أن هذه الأسفار كتبت عن طريق الوحي وأنها كلام الله إلى أنبيائه ، وبهذا أصبح لفظ التوراة يشمل كل أسفار العهد القديم ، فامتد الجزء ليشمل الكل واتسع الخاص ليطلق على العام .

الشرية في التلمود :

التلمود (١) يعنى التعليم ، وقصته هي قصة اليهودية ؛

فإذا كانت الشريعة والفرائض والأحكام والوصايا قد ثبتت في نصوص ، فإنها أصبحت في حاجة إلى تفسير ، كما أنها — من جانب آخر — لم تستطع الوفاء بجميع حاجات أورشليم المتجددة والمتغيرة ، خاصة بعد أن فقدت حريتها . ثم لم تستطع الوفاء بأغراض اليهودية بعد أن فقدت أورشليم ، ولا استطاعت معالجة شئون الإسرائيليين خارج فلسطين ؛ ومن ثم كانت مهمة العلماء قبل التشتت ، والأخبار من بعده ، تفسير الشريعة والفرائض والأحكام والوصايا تفسيراً تهتدى به الأجيال الجديدة وتوائم البيئات المتغيرة التي قد لا يمكن الجهر فيها بالتوراة أو أداء المراسم أو تنفيذ الفرائض والأحكام والوصايا .. وتوارث المعلمون جيلاً بعد جيل تفاسير العلماء والأخبار وتناقلوها شفاهاً حتى أصبحوا يسمون « معلموا الشريعة » (٢) .

ولاذ لم يكن في مقدور اليهود المشتتين أن يحفظوا كياناتهم جسمية وروحياً

(١) يوجد تلمودان : البابلي والفلسطيني . والمشنا (أى النصوص) واحدة في الاثنين ، أما الجمارا (الشروح) فهي في البابلي أربعة أمثالها في الفلسطيني . . ولغة الجمارا في التلمودين هي الآرامية (لهجة من السريانية) أما لغة المشنا فهي العبرية الجديدة . ومعظم المشنا نصوص قانونية وقرارات (هلكا) أما الجمارا فبعضها إعادة نص قانوني أو بحثه (أى هلكا) وبعضها الآخر قصصاً (هجداً أو هاجاداً) .

للا عن طريق الشريعة — بمعناها العام — فقد أصبح الدين عندهم هو دراسة هذه الشريعة والعمل بها (١) .

وزكى الأحبار هذا المعنى حين قالوا إن موسى (عليه السلام) لم يترك لشعبه شريعة تحتويها الأسفار الخمسة ، بل ترك لهم — كذلك — شريعة شفوية تلقاها التلاميذ عن المعلمين . (٢) كما زكاه — ما سلف بيانه — من أن أنبياء بنى إسرائيل — وهم كثير — قالوا انهم ينطقون بوحي من الله وأن ما يصدر عنهم هو كلام الله سبحانه (٣) .

ومن تفاسير المعلمين وشروحهم وإضافاتهم تَكُونُ ما يسمى بالمشنا : أى التعاليم الشفوية ، والجمارا : وهى الشروح . ومن الإثنين معا تكون التلمود ، ثم انسحب لفظ الشريعة على ما ورد فيه من أحكام — بحكم ما قيل من أن موسى تركها للشعب إلى جانب أسفاره الخمسة — فأصبح لفظ الشريعة فى الإسرائيلية يُقصد به — على الأغلب — ما ورد فى التلمود من أحكام أو شروح أو تخریجات .

ومع الوقت غلبت أحكام التلمود أحكام التوراة ذاتها ، بحكم قابليتها للتغير والتبديل ، مما جعلها الرباط الحقيقى والوشيجة الحية التى تجمع بين اليهود المشتين فى كل البلاد ، فتواجه حاجاتهم وتواكب آمالهم وأحلامهم وتجمع بينهم على نصوص معينة وأحكام واحدة .

الشريعة فى الإنجيل :

جاء فى الإنجيل على لسان السيد المسيح عليه السلام :

« لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء . ما جئت لأنقض بل

(١) أى اختلط الدين بالشريعة وأصبحت هذه هى الأصل ، مع أن الفرض أن تكون المراسم والقرائن والأحكام والوصايا سبلا للدين لا غايات تغنى عنه وتبدل منه . وسوف يل
فصل يقتناول الدين والشريعة والصلة بينهما .

(٢) المرجع السابق Story of Civilisation

(٣) المرجع السابق .

لأكمل : فإنني الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل (١) .

وكلمة الناموس أصلها كلمة يونانية kavvv كانت تعني أصلاً أى قضيب مستقيم ثم استعملت بمعنى العمل على إستقامة الأشياء، ثم بمعنى قاعدة تستعمل بواسطة البنائين، وأخيراً استعملت بمعنى معنوى يفيد القاعدة أو الحكم أو القانون . وكانت تطلق في العادة على التقاليد .

فلفظ الناموس في النص يمكن أن يكون الشريعة ، كما يمكن أن يصرف لفظ الأنبياء إلى الرسالات ، وبذلك يكون النص « لا تظنوا أني جئت لانقض الشريعة أو الرسالات » وهو تقدير يوافق المفهوم عن رسالة السيد المسيح من أنه لم يغير شريعة موسى وإنما عدّل قسبَلتها وغير معناها وبذل أساسها، فوجهها إلى النية والقصد لا إلى الشكل والمراسم ؛ وجعل معناها الحب والعطاء لا المبادلة ولا الجزاء ؛ ووضع الإنسان أساساً لها بعد أن كان الأساس حكم الكهانة أو ملامة الناس .

« تركتم أثقل الناموس : الحق والرحمة والإيمان (٢) »

لقد قصد السيد المسيح بكلمة الناموس لفظ الشريعة بمعناها العام الذي يعنى مراسم الترابين ، كما يعنى روح الدين ، ويعنى شريعة موسى — عليه السلام — على نحو ما كان قد انتهى إليه الفهم قبل رسالة السيد .

الشريعة في القرآن :

ورد لفظ الشريعة في القرآن مرة واحدة : —

« ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها » (٣)

(١) انجيل متى ٤ : ١٧

(٢) انجيل متى ٢٣ : ٢٣

(٣) الجاثية ٤٤ : ١٨

— ٣٠ —

« ثم ورد فعل له واشتقاق مرتين : —

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى (١) » .

« لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا » (٢) .

وقد ورد في كتب اللغة أن كلمة شَرَعَ تعني ورد . شرع الوارد : تناول الماء بفيه . شرعت الدواب في الماء دخلت فيه ، والشرعة والشرعية : مشرعة الماء ، أى مورده . وقد قيل في المثل : أهون السقى التشريع : أى أسهل السقى لإسقاء الإبل من مورد قريب لا تَعَبَ فيه .

ثم أصبح معنى اللفظين (الشرعة والشرعية) ما سن الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر ، أى كل ما يعد نظاما للدين لا أحكاما للمعاملات .

وقيل : الشرعة هى المنهاج أو الطريق (٣) .

فلفظ الشرعية يعنى — فى اللغة — أصلا — مورد الماء أو مدخله ، وهو منهاج الشيء أو الطريق إليه ، وهذا هو المعنى الذى قصد إليه القرآن : — « ثم جعلناك على شريعة من الأمر » : تعنى : ثم جعلناك على منهاج من الدين أو على طريق له ،

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا .. » : تعنى : منتهج لكم من الدين ، وضَّح لكم طريقا من الدين هو ما وصى به نوحا ... أو هى — على ما يرى البعض — سن لكم من الدين ...

« لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » تعنى : لكل جعلنا منكم طريقا ومنهاجا ، أو لكل جعلنا منكم مدخلا (موردا) ومنهاجا .

(١) الشورى ٤٣ : ١٣

(٢) المائدة ٤ : ٤٨

(٣) لسان العرب — المرجع السابق — المجلد الثامن ص ١٧٥ وما بعدها ، المعجم الوسيط .

فلفظ الشريعة لا يعنى فى اللغة - ولا فى الاستعمال القرآنى - معنى التشريع أو القانون ، بل إنه ورد بنصه « ثم جعلناك على شريعة من الأمر » وبفعله « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » فى آيتين مكيتين ، أى آيتين نزلتا فى مكة قبل نزول التشريع الذى لم يبدأ إلا بعد انتقال النبى (ﷺ) إلى المدينة (١) .

وورد باشتقاق منه « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » فى المدينة - وبعد بدء التشريع الإسلامى ، لكن ليس بخصوص هذا التشريع ، بل بمناسبة تطبيق النبى (ﷺ) عقوبة الزنا المنصوص عليها فى التوراة - وهى الرجم - على يهودى (٢) ، فكأنما قصد بالآية أن لكل من الدينين - اليهودى والإسلامى - مدخلا (موردا) ومنهاجا ، فكل يغاير الآخر فى مورده وفى طريقه ، وليس فى تطبيق عقوبة - فى الإسلام - وردت فى التوراة ما يعنى أن موردى الدينين متطابقين أو أن سبيلهما واحد .

وعندما نص القرآن على التشريع لم يذكر لفظ الشريعة ولا أحد مشتقاتها (ومنها كلمة التشريع) ، وإن كانت بعض الأحكام - غير التشريعية - وردت بلفظ الأمر « قل أمر ربى بالقسط » (٣) أو الفرض « فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة » (٤) أو الوصية « قل تعالوا أتتل ما حرم ربكم عليكم : ألا تشركوا به شيئا ، وبالوالدين إحسانا ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق .. ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون » (٥)

(١) فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين - الطبعة الأولى - ص ٢٣٣ ، أسباب النزول لأبى الحسن على بن أحمد الواحلى ، تاريخ التشريع الإسلامى للشيخ محمد الخضرى ، ويراجع كتاب حصاد العقل ص ٣٩ .

(٢) تفسير القرطبى ص ٢١٧٣ .

(٣) الأعراف ٧ : ٢٩

(٤) النساء ٤٠ : ٢٤

(٥) الانعام ٦ : ١٥١ - ١٥٣ .

الشرعية في الفقه الإسلامي :

ومع هذا التحديد اللفظي والوضوح التعبيري فقد حدث للفظ الشريعة في الإسلام ما حدث للفظ التوراة في اليهودية ، حين ذكر أصلاً لبيان طرق القرابين والنذور وحماية الجمهور من الأوبئة ، ثم نُقل إلى كل ما جاء في كتب موسى (أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد والثنية) من طرق ووسائل ، ومن أوامر وفرائض وأحكام ووصايا (تتضمن تشريعات جزائية وتشريعات معاملات) ، ثم أصبح يُقصد به كل أحكام الدين اليهودي ، وعلى الأخص ما جاء في التلمود من تفاسير وشروح وأحكام .

فلقد استعمل لفظ الشريعة في الإسلام — أولاً — بمعناه الذي يفيد أن شريعة الإسلام هي سبيل الإسلام أو منهجه .

ثم نُقل بعد ذلك إلى كل أحكام الدين ، فأصبحت الشريعة تعني كل ما ورد في القرآن من سبيل للدين ونظم للعبادات وتشريعات للجزاء أو للمعاملات . ثم أصبح أخيراً يعني كل أحكام الدين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات . وما جاء في السنة النبوية ، وما تتضمنه آراء الفقهاء وتفسير المفسرين ونظرات الشراح وتعاليم رجال الدين .

فصادر الأحكام الشرعية — التي يطلق عليها تجاوزاً لفظ الشريعة — هي في نظر علماء المسلمين أربعة : القرآن ، السنة ، الإجماع ، القياس (١) .

(١) يراجع أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ عبد الوهاب خلاف ، أصول الفقه الإسلامي للأستاذ زكريا البري ، أصول الفقه للأستاذ عباس متولى حمادة ، أصول الفقه للأستاذ محمد زكريا البردي .

والقياس — لدى الأصوليين — هو « الحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد العلة بينهما » ويتصل به :

الاستحسان : وهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر ، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول .

الاستصلاح : وهو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسل .

الاستصحاب : وهو استبقاء الحكم الثابت في الزمن الماضي على ما كان ، واعتباره موجوداً مستمراً إلى أن يوجد دليل يغيره أو يرفعه .

والقرآن معروف بنصه محفوظ به . غير أن النص ليس ناطقاً بذاته ، ولا هو كائن حتى يشرح بنفسه معناه وما قُصد منه . لذلك اقتضى الأمر تفسيراً له ، خاصة عندما ذهب الجيل الأول من المسلمين الذين كانوا عرباً أقحاحاً يعرفون معاني الألفاظ ، وقد عاصروا نزول القرآن فعرفوا أسباب النزول كما عرفوا الناسخ منه والمنسوخ .

وهكذا ، كان من شأن تزايد دخول غير العرب في الإسلام وكثرة مشاغل الحياة وبُعْد الناس عن واقع القرآن وجهلهم بظروف التنزيل أن تخصص نفر من المسلمين لدراسة القرآن : مفردات لغته ، وقواعد بنائه من نحو وصرف وبيان ، ونظام أحكامه ، وأصول فهمه ، وصحة تفسيره . ومع بعد الدراسات وعمقها وتشعبها أصبح من غير الممكن للفرد المسلم أن يفهم آية أو يطبق حكماً دون أن يرجع إلى رأى اللغويين وحكم النحاة وأصول الفقه وقواعد التفسير وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، وما إلى ذلك ، مما أحاط الآيات القرآنية - بآراء وأحكام ونظم وقواعد - يجعل من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - فهمها دون تحصيل كامل مسبق لهذا الغشاء الذى يحيط بها والبناء الشامخ الذى أحياناً ما يخفى صميم الدين وراء صخب الجدل ولجج الخصومات وكثرة التفريعات وبعد الفروض وغرابة الميول وانحراف الأغراض .

أما السنة ، فهى إما فعلية وإما قولية . والفعلية تواترت عن النبي في شعائر الصلاة ومناسك الحج وما شابه . أما السنة القولية ففيها يكثر الحديث . لقد تحرز المسلمون الأوائل من الرواية عن النبي ، كما تخرجوا من جمع ما روى عنه حتى لا يختلط بالقرآن . ومع الوقت رَقَّ الوازع الدينى واختلط بالمعتقد السياسى فبدأ نخل الأحاديث ونسبها للنبي . وعندما اقتضت الحاجة جمع الأحاديث - فى العصر العباسى - اتَّبَعَ فى جمعها أسلوب الجمع القرآنى ، أى أسلوب الإسناد ؛ مع أن بُعْدَ العصر الذى جُمع فيه الحديث عن عصر النبي ، وعدم تحصن الحديث بما كان يتحصن به القرآن من توافر حفظ الجميع له والخشية من تغييره فضلاً عن نخله ، وانتشار المسلمين وقت (٣ م - أصول الشريعة)

جمع الحديث في بقاء أوسع كثيراً مما كانوا فيه وقت جمع القرآن ؛ كل ذلك وغيره ، كان يفرض أن يُضَاف إلى المنهج الإسلامي في جمع القرآن منهج آخر يخص الحديث ويقوم على نقد المتن ذاته وتحري صحته على أساس من الواقع قبل أن يعتمد كحديث للنبي (١) ولما لم يحدث ذلك كثرت الأحاديث المنسوبة للنبي ، وهي أحاديث تقوم على رواية الآحاد ، أى تسلسل الإسناد واحداً عن واحد . ومع الجهد الشديد الذى اتُّبع في جمع الأحاديث فقد اختلفَ في عدد الأحاديث المتواتر عليها ، وقيل أنه لا يتجاوز عشرة أحاديث ، كما اختلفَ في صحة كثير من الأحاديث غير المتواترة ، والتي يُسمى أكثرها بأحاديث الآحاد (٢) .

وبعد ثبوت صحة الحديث - رغم كل المحاذير - فإن الحديث نص . وإذا كان القرآن في حاجة إلى شروح ، فالحديث كذلك . وكل ما يتصل بالآيات القرآنية - عن النص وما يقتضيه - ينطبق على الحديث ، فلقد أصبح هو الآخر لا يظهر للمسلم - أو لغير المسلم - صافياً ، ولكن ضمن غلالة من القواعد والأحكام والأصول والدراسات التي يصعب فصلها عنه . أما الإجماع (أى إجماع الأمة على رأى) فهما قيل في إمكان وقوعه أو عدم إمكان ذلك ، جواز حدوثه أو استحالة هذا الجواز (٣) ، فإن الإجماع على أى حال - هو والقياس - مجرد آراء للعلماء واجتهادات للفقهاء واستنباطات لذوى الرأى من رجال الدين .

لفظ الشريعة - في الفهم الدينى - لم يعد يدل على معناه الأصلي في اللغة ، وهو المورد أو الطريق ؛ ولا على معناه الأول في القرآن ، وهو ذات المعنى اللغوى ؛ لكنه أصبح يعنى كل أحكام النظام الإسلامى ، ما تعلق منها بالدين وما اختص بالتشريع ، سواء وردت في القرآن أم في السنة أم على الإجماع أم من التفاسير .

(١) فجر الإسلام - المرجع السابق ص ٢١٠ حيث جاء به إن علماء المسلمين « عنوا بنقد الاسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن » .

(٢) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٧٧ .

(٣) يراجع في ذلك بتفصيل أوفى - كتابنا حصاد العقل وكتب أصول الفقه المشار إليهما من قبل .

ألفاظ تتصل بالشرعة :

من الألفاظ التي تتصل بلفظ الشرعة فلا يمكن التصدي لهذا دون التعرض لها ، ألفاظ : الحدود ، التعزير ، القصاص .

ولفظ الحد (وجمعه : حدود) يرد في كتب الفقهاء والشرح بمعنى العقوبة التي قدّرها الشارع على فعل أثمه (١) : كعقوبة قذف المحصنات مثلاً — وهى — الجلد ثمانون جلدة .. وهكذا . غير أن اللفظ لم يرد في القرآن بهذا المعنى ولكن ورد بمعنى الأوامر والنواهي (٢) أو بمعنى أحكام الله فيما لا يتصل بجرائم أو عقوبات (٣) .

« يأيها النبي : إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، واحصوا العدة ، واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، وتلك حدود الله ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ... » (٤) .

« ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها » (٥) .

فلفظ الحد أو الحدود عندما يستعمل بمعنى العقوبة إنما يستعمل على إصطلاح تعارف عليه الفقهاء والشرح وليس بالمعنى الوارد في القرآن .

ولفظ التعزير ورد في القرآن بمعنى التعظيم « وتعزروه وتوقروه » (٦) ، لكنه أصبح في الإصطلاح الفقهي يطلق على التأديب الذي لم يرد به نص ، على مفهوم أن مثل هذا التأديب من قبيل التقوية والنصر ، فمن قمع شخصاً عن أن يضر غيره فقد نصره بحمله على الخير ونصر الله بتنفيذ أوامره ونصر المجتمع فحماه من الآفات الإجتماعية .

(١) الجريمة والعقوبة في الإسلام — العقوبة — للأستاذ محمد أبو زهره ص ٧٠ .

(٢) تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٧١٢ .

(٣) تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ١٦٤١ .

(٤) الطلاق ٦٤ : ١

(٥) النساء ٤ : ١٤ .

(٦) الجريمة والعقوبة للأستاذ أبو زهره ص ٦٩ .

ولفظ القصاص يعنى — لغة — المساواة بإطلاق ، كما يعنى التتبع ، فقد قصّ أثره بمعنى تتبعه ، لكنه ورد فى القرآن بمعنى المساواة بين الجريمة والعقاب ، وهو معنى يشمل فكرة تتبع الجانى للاقتصاص منه أى لتوقيع الجزاء عليه (١) .

والقصاص عقوبة مقدرة كذلك عن جرائم تقع على حق يغلب فيه حق الناس على حق الله . كقتل نفس ، أو ضرب شخص أو ما شابه . ويختلف القصاص عن الحد فى أنه يمكن رفعه بمال ، أى دية ، يسلمها الجانى إلى المحبى عليه أو من له ولاية الدم (٢) .

(١) الجريمة والعقوبة — المرجع السابق — ص ٢٦٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٤ .

الفصل الثاني

الأصول التاريخية
للشريعة

عند أوزوريس (النبي إدريس) :

في كتاب للمؤرخ اليوناني بلوتارك عن إيزيس وأوزوريس ، ذكر قصتهما ، وفيها أن أوزوريس (١) كان ملكاً على مصر وأنه علم الناس الزراعة وجعلهم يعبدون الله وأسس لهم مجموعة قوانين (٢) . فإذا كان الأمر كذلك ، فإن قوانين أوزوريس وشريعته تكون هي الأولى من نوعها في التاريخ (٣) . وليس يعرف على وجه التحديد - حتى الآن - ماذا كانت هذه

(١) اوزوريس - أهم آلهة قدماء المصريين - هو النبي إدريس . وأصل اسمه بالمصرية يسر بمعنى قوة أو قدرة أو عزم ، وأصبح في بعض النطق يسرا أو أوسير أو اوزير ، وهذا النطق الأخير أصبح عند الإغريق أوزوريس كما دلتهم في إضافة الياء والسين إلى آخر الأسماء ، وقد نقل إلى العرب باستبدال الدال بالزاي . وهو استبدال عادي ، فأصبح « إدريس » . وقد ذكر اسمه مرتين في القرآن الكريم (واذكر في الكتاب إدريس انه كان صديقاً نبياً ، ورفعناه مكاناً علياً) (وإسماعيل وإدريس وذا الكفل ، كل من الصابرين) وورد ذكره في تاريخ الطبري - الجزء الأول ص ١٧٢ وما بعدها ، اليعقوبي ١ : ٨ - ٩ ، ١٦٦ ، ابن الأثير ١ : ٤٤ ، الديار بكرى (تاريخ الخميس ص ٦٦) ، الثعلبي (عرائس المجالس ص ٥٠ ، ٥١) وفيها أن إدريس (أوزوريس) ، أول من خط بالقلم وأول من خاط الثياب ولبس الخيط وأول من نظر في علم النجوم . وجاء في « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي ان إدريس (أوزوريس) « اقام ومن معه بمصر وأنه دعى الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلى طاعة الله عز وجل ، وعرفهم السياسة المدنية ، وعلمهم العلوم . وهذا القول قريب مما ذكره بلوتارك .

ويلاحظ أن بعض المؤرخين يخلطون بين إدريس واخنوخ ويظنوها شخصاً واحداً ، لأن اسم إدريس لم يرد في ثبت الأنبياء الوارد في التوراة ، والواقع أنهما مختلفان ، فاخنوخ عاش في بلاد ما بين النهرين في حين أن إدريس (أوزوريس) أول ملك لمصر في عهود ما قبل التاريخ .

The Gods of the Egyptians, by, E.A. WALLIS BUDGE (٢)

vol 2 - P II3

(٣) ليس يعرف على وجه التحديد متى عاش أوزوريس في مصر ، ولكن ثمة رأى على أنه عاش قبل ثلاثة آلاف سنة من عصر مينا ، أى حوالي ستة آلاف سنة قبل عصر المسيح ، وثمانية آلاف سنة من الأيام الحالية .

القوانين (أو الشرائع) التي أسسها أوزوريس ، لا نوعها ولا موضوعها ولا منبأها ، خاصة وأنها لم تُدَوَّن ، وإنما تُنَوَّلَت تلقينا وشفاهاً ثم شقت طريقها خلال المجتمع ضمن عاداته وأعرافه وأصبحت صميم خلق المصريين القدماء وحقيقة ضمائرهم وطبيعة تكوينهم الحضارى .

وإذا صح ذلك ، فإن كنه هذه القوانين وروح هذه الشريعة يمكن التعرف عليه من استحضار خلق المصريين القدماء واستكناه ضمائرهم واستجلاء حقيقة تكوينهم الحضارى .

فالفكر المصرى القديم لم يكن يعرف الأفكار المجردة وإنما كان يُعنى بالوقائع المجسدة ، فهو لا يعرف خيراً باللفظ ولكن يعرف شخصاً خيراً ولا يعرف شراً ولكن شريراً ، ولا بطولة لكن بطلا ، ولا عدالة بل شخصاً عادلاً . ومن هنا وضع رمزاً لكل قيمة وإله لكل معنى . ومن الرمز تفيض القيم وبه تربو وتزيد ، ومن الإله تنبع المعاني وإليه تعود وتتحقق . بهذا كان أوزوريس رمزاً للخير ، وكان أخوه ست رمزاً للشر ، وكان حورس رمزاً للبطولة ، وكانت « ماعت » إلهة للعدل والحق والإستقامة .

لفظ ماعت المصرى ومعانيه :

ولفظ « ماعت » هو الذى أضفى على لفظ ناموس اليونانى — الذى إستعمله السيد المسيح — ما أصبح له من معنى القاعدة والقانون (١) . فلقد كان المصريون القدماء يستعملون لفظ « ماعت » بمعنى مادى وبمعنى معنوى ، وبهذا أصبح معناه : حق ، عدل ، عادل ، حقيقة ، حقيقى ، أصيل ، معتدل ، إستقامة ، مستقيم ، حازم ، لا يتبدل ولا يتغير (٢) ، إلى غير ذلك من معانى متشابهة ، يمكن أن تُنقل إلى معنى القانون . ولم تكن القيمة السامية — فى تقديرهم — ولا المثل الأعلى أن يتبعوا قوائم بالأخلاق الحميدة وأن يمتنعوا عن قوائم من الأخلاق البليدة ، بل كان هذا المثل وتلك القيمة يتحققان عندما

يكون كل منهم قد حيا بماعت إلهة الحق والعدل والإستقامة ، ووضعها في قلبه — على المعنى المجازى الذى شُهر به المصريون القدماء . فصارت هى ذاته المتجسدة وأصبحت معانيها نفسه الحية ، فإذا بهذا قانون الحياة السديدة وإذا بتلك قاعدة العيش المستقيم .

وفى « إعلان فى النور » المسمى بكتاب الموقى (١) ، تَرِدُ فى أناشيد أوزوريس أن كلمته « ماعت » ، أى أنه يتكلم بالحق والعدل والإستقامة ... إلى غير ذلك من معان .

وورد فى هذا الكتاب : —

« اتغذى من عدالة (ماعت) قلبي » .

« غذيت قلبي بماعت (الحق والعدل والإستقامة) » .

« لقد وضعته (أى الله الذى هو الحق والعدل والإستقامة) فى قلبي » .

« هل لى أن اتبع قلبي (أى القلب الذى طُوِيَ على معانى الحق والعدل

والإستقامة) (٢) .

وعندما ظهر إخناتون (٣) استعمل هذا المعنى — فى أناشيده — كثيراً ،

ففيها يخاطب الله قائلا : —

« إنك لا تزال فى قلبي » .

« الذى عاش فى الإستقامة (ماعت) » (٤) .

The Egyptian Book of the dead, By, E.A WALLIS Budge (١)

وهذا الكتاب عبارة عن برديات لكتاب كان يوضع مع الموقى ليسهل لهم اجتياز العالم الآخر والنجاح فى المحاكمة التى تعقد لهم ، والبرديات من الأسرة الثامنة عشر (١٥٠٠ عاماً قبل المسيح) — لكن النص الأصل — على الراجح — نشأ واستقر فى مصر قبل عصر مينا بوقت طويل (أى قبل ٣٢٠٠ عاماً قبل المسيح) . وقد وجدت بعض نصوصه على أهرامات فى الجيزة من الأسرة الخامسة ، وتسمى نصوص أومتون الأهرام . وهو — على العموم — أهم كتاب يدل على الفكر المصرى القديم .

The Egyptian Book of the dead (٢) يراجع :

(٣) إخناتون (١٣٦٩ — ١٣٥٣ ق . م) من أهم فراعنة مصر ، داعى التوحيد وزعيم الرومانسية .

The 'dawn of the conscience, By, Breasted (٤)

وبعد إختناون بفترة ظهر موسى عليه السلام ، وهو مصرى وإسمه مصرى (١) ، فقد جاء فى التوراة أن ابنتى كاهن مدين عندما شاهدتاه قالتا عنه ، إنه رجل مصرى (٢) .

وفى رأى بعض العلماء أن موسى عليه السلام كان — قبل الرسالة — من أتباع التوحيد العالمى الذى نادى به إختناون ، وقد كانت له شيعة قوية فى مصر مضادة لفكرة تعدد الآلهة وقصّر آمون على أن يكون إلهاً لمصر وحدها ، وما إلى ذلك من أفكار تلت عصر إختناون وكانت ردة إلى الوثنية ورجعة عن التوحيد المطلق (٣) . وهم يستدلون على ذلك بأدلة كثيرة ، منها أن لفظ آدوناي الذى يطلقه الاسرائيليون على الله هو تصحيف للفظ « آتون » المصرى (٤) .

الشريعة فى الفهم الإسرائيلى :

فوسى — عليه السلام — عندما خرج من مصر كانت معه مجموعة كبيرة من المصريين الموحدين ومجموعة أخرى من الاسرائيلين . ومن المصريين كانت قبيلة اللاويين الذين صاروا كهنة بنى إسرائيل (٥) . وهؤلاء هم الذين كانوا يحملون التراث المصرى من التوحيد الصحيح والحكم المعبرة والأناشيد الصوفية والرق فى التعبير والولع بالتورية والحجاز ، هذا فضلاً عن

(١) أصل إسمه جزء من الأسماء المصرية تحوت موسى أو رع موسى . بمعنى تحوت أعطى طفلاً أو رع أعطى طفلاً ، أو — بمعنى عام — ابن تحوت أو ابن رع ، ثم استعمل جزء من الاسم وحده فأصبح موسى ومد فى العربية فصار موسى .

(٢) خروج ٢ : ١٩ .

(٣) يراجع كتاب . Moses and Monotheism, By, Freud .

(٤) يراجع ذلك بتفصيل أوفى فى كتابنا « روح الدين » .

(٥) وقد غلب على الكل لفظ الاسرائيلين من قبيل تغليب الجزء على الكل أو المرجوح على الراجح ؛ أو من باب اطلاق المشهور على الجميع ، كاطلاق لفظ الانجليز عن كل سكان الجزر البريطانية مع أن الانجليز كانوا قبيلة منهم ، واطلاق لفظ الاغريق على كل سكان شبه جزيرة اليونان مع أن الجريكو كانوا قبيلة واحدة منهم .

تقاليد الأختتان وتقديم القرابين ونظام بناء المعابد ووضع ناووس للإله وحظر الدخول لغير الكهنة إلى قدس الأقداس .

وبين الموحدين حملة التراث المصرى وغيرهم حدث صراع طويل ، يظهر جلياً فى وجود نصين للتوراة أحدهما نص يَهُوِى ، أى يذكر الله الواحد باسم يهوا ؛ والآخر نص الوهيمى أى يشير إلى الله بلفظ الجمع : آلوهم أى آلهة .

وقد استمر هذا الصراع طويلاً حتى تغلبت الروح المصرية على ما عداها ، فظهرت روح الدين على الشكل والمراسم ، وعلت المعنويات على الماديات ، وانتصرت الرقة على الغلاظة ، والحضارة على البداوة ، والشمول على القصور ، والنضج على الفجاجة .

بدأ ذلك بمزامير داود (١) ثم استمر فى أسفار الأمثال والحكمة وأشعياء ودانيال وملاخى .

فقد جاء فى المزامير : -

« فى قلبه شريعة الهة (٢) » .

« شريعتك فى صميم أحشائى (٣) » .

« إنك أحببت الحق فى الأفئدة (٤) » .

« بك نطق قلبي (٥) » .

« علمنى يارب طريقك واهدنى فى سبيل الإستقامة (٦) » .

« كلمة الرب مستقيمة (٧) » .

(١) تراجع المقارنة التى اجراها الأستاذ بريستد فى كتابه فجر الضمير بين المزمور الرابع

بعد المائة وانشودة اخناتون

(٢) مزامير ٣٦ : ٢١

(٣) مزامير ٣٩ : ٩

(٤) مزامير ٥٠ : ٨

(٥) مزامير ٢٦ : ٨

(٦) مزامير ٢٦ : ١١

(٧) مزامير ٣٢ : ٤

« ارفع الاستقامة » (١) .

« روحاً مستقيماً جدد في داخلي » (٢) .

« لم يستقم قلبه » (٣) .

« المستقيمون » (٤) .

وفي سفر الأمثال وردت معاني ماعت حرفياً ، بصورة لا تندع مجالا للشك في الصلة بين هذا السفر وبين الفكر المصرى القديم : —

« لاستفادة تأديب التعقل : العدل والحق والإستقامة » (٥) .

« تظن للعدل والحق والإستقامة » (٦) .

ففي الفكر المصرى القديم كانت الالهة « ماعت » هى التى تسكن القلب ، ومنها كانت تنبع الاستقامة وكان يتدفق العدل ويفيض الحق ، وهى نفس المعاني التى وردت في المزامير ، والتي جاءت حرفياً في سفر الأمثال .

« إليكم يا من تخافون إسمى : ستشرق شمس العدالة تحمل الشفاء في جناحها » (٧) .

وهو تعبير لم يخف على كثير من العلماء الذين رأوا أن شمس العدالة ترمز إلى رع وإلى ماعت ، وأن جناحي الشمس رمز مصرى لرحمة الالهة . وفي سفر دانيال وردت كلمة التوراة بمعنى قريب من معنى لفظ ماعت المصرى :

أكتب الشريعة حتى لا يقع فيها تغيير « كما هى شريعة ماداي وفارس التى لا تنسخ » (٨) .

(١) مزامير ٣٧ : ٣٨

(٢) مزامير ٥٠ : ١٣

(٣) مزامير ٧٧ : ٨

(٤) مزامير ١٠٦ : ٤٢ ؛ ١١١ : ٢

(٥) الأمثال ١ : ٣

(٦) الأمثال ٢ : ٩

(٧) ملائى ٤ — ٢

(٨) دانيال ٦ : ٩ ؛ ٦ : ١١

فالشرعية التي لا تنسخ هي ماعت التي لا تتغير . والشرعية بمعنى القانون هي ماعت التي تعني العدل والحق والإستقامة وتعني الحازم الذي لا يتغير ولا يتبدل ، وهي معان من السهل نقلها من آلهة تمثل ذلك — في مجتمع يؤمن بتعدد الآلهة ، إلى قانون أو شريعة تنزلت من الله — في مجتمع لا يؤمن من بغير الواحد الذي لا شريك له .

فالشرعية التي تنزلت على أوزيريس (ادريس) والتي بشر بها المصريين القدماء ودعاهم إليها هي « ماعت » التي تعني الحق والعدل والإستقامة . ويلوح من استكناه التاريخ أن خلق المصري القديم كان — في الأصل — هو الإيمان بالله ووضع « ماعت » في قلبه . بحيث يصبح تجسيدا حيا لها فيكون هو الحق والعدل والإستقامة .

الناموس اليوناني والشرعية :

وهذه المعاني هي التي نقلت إلى لفظ ناموس اليوناني $\kappa\alpha\nu\omega\nu$ ،

الذي كان يعني — أصلا — القضيب المستقيم ثم استعمل بمعنى العمل على إستقامة الأشياء (وهو ما تعمله ماعت) ، ثم استعمل أخيراً بمعنى يفيد القاعدة أو الحكم أو القانون ، وبهذه المعاني استعمله السيد المسيح لأنه كان قد أصبح المرادف العالمي — آنذاك — للفظ الشريعة (١) .

ويلاحظ في إستعمال للفظ الناموس عند بداية البعثة النبوية أنه عنى الروح القدس أو الملاك جبريل (عليه السلام) رسول الله إلى رسله من البشر . فقد ورد في كتب السيرة أن السيدة خديجة زوج النبي (ﷺ) ذهبت إلى ابن عمها ورقة بن نوفل عندما التقى النبي بالوحي أول مرة ، وأخبرته بما حدث له ، فقال لها ورقة إنه (أى الوحي) هو الناموس الذي أنزله الله على موسى (عليه السلام) (٢) . ففي هذا الفهم كان لفظ الناموس مطابقاً للفظ

(١) ويلاحظ أن لفظ — العدالة عند أفلاطون Diakiosune لا ينطوي على المعنى السياسي أو الأخلاق المفهوم في هذه الأيام ، وإنما هو يحمل على معنى التقوى والصالح الديني . وهو ما يجعله أقرب إلى الفهم المصري عن ماعت (تراجع دراسة الدكتور فؤاد زكريا عن جمهورية أفلاطون ص ٥٥) .

(٢) تراجع كتب السيرة وعلى الأخص سيرة ابن هشام .

« ماعت » المصرى الذى يشير إلى « ماعت » التى هى إلهة تجسد معانى الحق والعدل والإستقامة أو أنها القانون الأسمى والشرعة السامية . فلقد طابق التعبير بين لفظ الناموس ومعنى الوحي بحيث يكون الناموس فى تقديره قانوناً أعلى وشرعة سامية — تنزل من الله — وتوحى إلى النبي إرادته وأمره .

ماعت ونحوت أو العدالة وجبريل :

على أن هذه الملاحظة تصبح ذات دلالة هامة إذا عرف أن « ماعت » كانت عند المصريين القدماء — الآلهة القسمة (المقابلة أو الشريكة أو الشقيقة) للإلهة نحوت ، وأن نحوت كان كاتب الآلهة ورمز الفهم والذكاء والحكمة ، وأن صفاته — على العموم — هى نفس صفات الملاك جبريل فى الرسائل الكتابية (٣) .

فالإشارة إلى الملاك جبريل بأنه الناموس — بينما الناموس هو اللفظ اليونانى المقابل للفظ ماعت المصرى ، وكلاهما يدل على معنى الحق الناطق والعدل الحازم والإستقامة السامية ؛ ويؤمى إلى إله ، فى الفهم السابق للرسالات الكتابية ، وإلى ملاك فى فهم هذه الرسائل — هذه الإشارة ؛ قد لا تكون مجرد مصادفة وإنما هى دليل على تسلسل الفهم وتداعى الألفاظ عبر معان واحدة ، تنتقل من حضارة إلى أخرى وتتوحد من دين إلى دين ، بينما هى فى حقيقتها أصل واحد ، له لب لا يتبدل وصميم لا يتغير .

كلمة التاريخ :

فعانى لفظ الشرعة يمكن — إذن — أن تحمل على معانى لفظ ماعت المصرى .

فقد استعمل لفظ « ماعت » عند المصريين القدماء على معنى مادى يفيد الآلهة العادلة الحق المستقيمة ، ومعنى معنوى يفيد العدالة والحق والإستقامة

The Gods of the Egyptians - By - BUDGE Vol.I. (٣) يراجع

ويلاحظ فى كتاب الموق أن نحوت وماعت كانا يقرنان ببعضهما ، دليلاً على معنى واحد هو الحق والعدل والإستقامة .

وفيفد كل معنى على هذا السياق كالحزم والثبات والاعتدال وما شابه ،
وهى معان يمكن أن تومىء إلى القانون الاسمى للحياة .

وعندما خرج الإسرائيليون من مصر — وفيهم كثير من المصريين الذين
كانوا حملة التراث المصرى — نقلوا معنى ماعت إلى لفظى التوراة والشرية ،
وحدث — فى فهمهم — اضطراب كثير بين اللفظين ، لأن معانيهما مختلطة
متداخلة .

فالتوراة تعنى منهاج الإرشاد والتعليم والتنظيم والهداية ، وهى أمور — فى
نطاق الدين — لا بد أن تتصل بالقانون الاسمى للحياة ، إستلهاماً وتحقيقاً ، وهو
القانون الذى ينزل على لسان جبريل (عليه السلام) ملاك الرب صاحب
الصفات التى هى أقرب ما تكون إلى صفات الإله تحوت قسيم ماعت وشريكها
المقابل لها فى الديانة المصرية القديمة ؛ والذى يعنى — كما تعنى ماعت —
الحق والعدل والإستقامة .

أما لفظ الشريعة فقد بدأ إستعماله فى كتب موسى (عليه السلام) بمعنى
الطريقة المحددة (أو الثابتة) للمراسم والوسيلة المستقيمة (أو العادلة) للشعائر ،
وهو وجه من وجوه إستعمال لفظ ماعت ، لأن الثبات والإستقامة وعدم
التغير كما يمكن أن تكون لشيء تكون — من باب أولى — لطريقة حددها
ملاك الرب ورسمها للمخاطبين بالأمر .

وبعد أن غلبت الروح المصرية — على الفهم الإسرائيلى — بدأ إستعمال
كلمة الشريعة بمعنى العدالة والإستقامة وبمعنى القانون الذى لا يُنسخ (أى
لا يتغير ولا يتبدل) .

وانتقل المعنى إلى الإغريق الذين كانوا قد اتصلوا بمصر وأفادوا من حضارتها ،
فإذا بلفظ ناموس $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ — وهو يعنى أصلاً أى قضيب مستقيم
ينتقل عبر إستعمالات متعددة حتى يصبح القاعدة أو الحكم أو القانون ،
ويشير إلى إله العدالة والحق والإستقامة أو ملاك الرب الذى يحمل هذه المعانى

وقد استعمل السيد المسيح لفظ الناموس بالمعنى الذى صار إليه .

وفى بداية البعثة النبوية استعمل لفظ الناموس إشارة إلى جبريل (عليه السلام) .

وفى القرآن ورد لفظ الشريعة بمعنى المدخل أو الطريق أو المنهج ، وهو استعمال شبيه باستعمال لفظ الشريعة فى كتب موسى (عليه السلام) ، وإن كان من الممكن أن يُحمل على معنى إثبات والاستقامة بحيث يكون المقصود منه الطريق الثابت والمنهج المستقيم .

وأخيراً ، تغير فهم اللفظ فى الفكر الإسلامى فأصبح يعنى النظام الإسلامى الذى يشمل القرآن والسنة والقياس والإجماع ، أى يشمل كل التراث الإسلامى من كتاب سماوى وأحاديث وأفعال للنبي وإجماع لدوى الرأى (إن أمكن وقوعه) وقياس أى مجتهد لاستنباط أى حكم أو قاعدة .

الْفَصْلُ الثَّالِثُ

الأُصُولُ الْعَامَّةُ
لِلشَّرِيعَةِ

الشريعة في القرآن تعني المدخل أو المنهج أو الطريق ، كما قد تعني الإظهار . لكنها تستعمل في الفكر الديني للإسلام بغير هذا المعنى ، بل بمعنى آخر يتسع ليشمل النظام الإسلامي كله من قرآن وسنة وإجماع وقياس . وتطبيق أحكام القرآن وآياته يقتضى الرجوع إلى ألفاظ النص ومعانيه وتفسيراته المتعددة ووضعها في الكتاب الكريم من حيث أسباب نزوله وما إذا كان ناسخاً أو منسوخاً ، إلى غير ذلك مما يشكل حواشي تحيط بالآيات فلا يمكن تطبيق حكمها إلا مختلطاً بهذه الحواشي (١) . والسنة فعل للنبي تنوّل عنه وتوارثته الأجيال بغير خلاف ؛ وأقوال هي الحديث ؛ ويدور حولها جدل كثير ، من حيث صحة المتن وصحة الإسناد ، خاصة وقد كثر نحل الأحاديث — في عصور تالية للنبي وقبل أن تظم في مجاميع — لأسباب سياسية تستهدف تأييد شيعة أو نصر دولة أو ما شابه ، ولأسباب دينية رأى معها الناحلون أن ما يفعلونه يؤيد الدين ويقويه (٢) .

أما الإجماع ففيه خلاف كبير ، إذ يذهب رأى إلى أن المقصود به إجماع صحابة النبي ، ويذهب رأى آخر إلى أن الإجماع هو إجماع أهل المدينة في عصر الخلفاء الراشدين ، ويذهب رأى ثالث إلى إنه إجماع ذوى الرأى في العالم الإسلامي كله ، ويرى إتجاه هام أن الإجماع لم يتحقق قط وأن من المستحيل تحقيقه (٣) .

والقياس — على أى حال — إجتهد ذوى الرأى ، لإعمالاً للآية الكريمة

(١) يراجع ما سبق في الفصل الخاص بالاصول اللفظية للشريعة .

(٢) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٧٧ ، فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ٢٦٠ ،

حضارة الإسلام لجوستاف جرونباوم ص ١٤٤ ، العقيدة والشريعة لجولد زهر ص ٤٣ .

(٣) تراجع كتب اصول الفقه المشار إليهما من قبل .

(لعلمه الذين يستنبطونه منهم) أى أنه رأى يستنبطه فقيه أو أصولى أو رجل من المسلمين من حكم آخر (١) .

الدين والفكر الدينى :

بهذا يبين الفارق بين الدين والفكر الدينى .

فالأصل فى الدين أنه ما جاء به النبي من قرآن ، ومن أفعاله وأقواله فيما يتصل بالدين أو تطبيقه . غير أن كلا من القرآن والسنة القولية (الأحاديث) نص . والنص - فى غير حياة النبي - لا يتكلم بنفسه ولا يشرح ذاته ولا يفض معناه ولا يقطع فيما بداخله . ومن ثم فقد فُسر القرآن بالسنة ، ثم فسرا معاً من جانب القلة التى إستطاعت أن تندب نفسها للتفسير وأن تتأهب له بما يقتضيه وأن تتفرغ للجهد الذى يستلزمه . ومن الأحاديث - المرجوح بعضها ، وتفسير المفسرين بما يداخله من إختلاف مذهب كل وإختلاف ثقافته ورأيه وآراء الفقهاء والأئمة فى المسائل التى أبدوا فيها الرأى ؛ من كل ذلك تكون فكر دينى ، ليس هو الدين وإنما هو فكر يدور على مدار الدين ويلف على محوره ويجرى على منواله . ولا يمكن لهذا الفكر - بداهة - أن يكون نقياً نقاء الدين ، طالما كان المحيط الذى تصب فيه إختلاف البيئات واضطراب المذاهب واجتهادات التفسير ومعتقدات العامة وأساطير الشعوب . ومن جانب آخر ، فإنه من المستحيل أن يكون هذا الفكر صائباً أبداً ، مخلصاً على الدوام ، فهو يحتمل الصواب والخطأ كما يحتمل الإختلاط بالغرض ، شأن أى رأى بشرى .

(١) ووجه الحصر فى هذه الأدلة الأربعة أن المستدل على حكم أما أن يعود إلى الوحى أو إلى غيره . فإذا عاد إلى الوحى وجده فى القرآن أو فى السنة ، أما إذا عاد إلى غير الوحى فهو يعود إلى الاجماع (إن وجد) أو إلى الاجتهاد (وهو القياس) .
أما ما يضيفه علماء الأصول إلى هذه المصادر من مصادر أخرى فهى ملحقة بهذه المصادر الأربعة . فشرح من قبلنا ملحق بالقرآن والسنة ، والعرف ملحق بالاجماع ، وقول الصحابي ملحق بالقياس إن كان اجتهاداً وبالسنة إن كان رواية عن النبي ، والاستحسان وغيره مما هو نحوه ملحق بالقياس (من شرح المنار بتصرف ١ : ١٠ ، ١١) .

وفي عبارة واحدة ، يمكن أن يُفَرَّق بين الدين والفكر الديني ، بأن الدين هو مجموعة المبادئ التي يبشر بها النبي أو الرسول ؛ والفكر الديني هو الأسلوب التاريخي لفهم هذه المبادئ وتطبيقها . فكل فهم للنص الديني وكل تفسير له - بعد حياة النبي - هو من قبيل الفكر الديني ، لذلك فإن هذا لفهم أو التفسير قد يوافق صميم الدين وقد يخالفه (١) .

هذا التحديد للفارق بين الدين والفكر الديني ليس واضحاً للجميع ، ومن ثم حدث الخلط بينهما وما زال يحدث .

من هذا الخلط أن دعاوى تطبيق الشريعة لا تقصد إلى معنى الشريعة في القرآن ، وإنما ترمى إلى ما انتهى إليه معنى اللفظ في الفكر الديني ، بعناصره الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس . بل إن التخصيص يتزايد والقصور يمتد حتى يصبح المقصود بالشريعة ما يسمى بالأحكام الشرعية ، أى : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين إقتضاءً أو تحجيماً أو وضعاً (٢) . وما يعرف به حكم الله هو المصادر الأربعة المنوه عنها : الكتاب والسنة والإجماع والقياس (٣) .

فكأن المعنى بتطبيق الشريعة تطبيق النظام الفكري الإسلامي ، وربما تخصص أكثر فأصبح المقصود به تطبيق الأحكام الشرعية ، وربما تخصص أكثر وأكثر فأصبح المقصود به تطبيق ما بهذه الأحكام الشرعية من قواعد تتصل بالمعاملات .

ومع هذا الخلط في الفهم والاضطراب في التحديد فإن الكلام عن الشريعة لا يسبق بيان للأصول العامة التي لا بد أن تغيّبها الشارع الأعظم ، بل إن الكلام يدور عادة حول بعض قواعد عامة مستخلصة من الأحكام الشرعية بقصد مراعاتها فيما يجري عليه الرأي من أحكام تُستحدث من

(١) راجع كتابنا حصاد العقل ص ٣٨ وما بعدها .

(٢) كتب أصول الفقه المشار إليها من قبل .

(٣) المراجع السابقة .

بعد ذلك عند الإجماع أو لدى القياس ، مثل قواعد : لا ضرر ولا ضرار ، الضرورات تبيح المخطورات ، البيئة على من ادعى ، الغنم بالغرم ، المصلحة العامة مقدمة على الصالح الفردى ... إلى غير ذلك من قواعد هى فى حقيقتها قواعد مشتركة بين كل التشريعات ، وخاصة بين التشريعات العصرية ، بحيث لا يمكن أن تُسنَّ هذه التشريعات أو تُقَعَّد لها قواعد دون مراعاتها (١) وما لا شك فيه أنه يكون من الأوفق كثيرا أن يتقصى البحث أصولا عامة تختص بها الشريعة ولا يقف عند قواعد عامة تشترك فيها كل التشريعات. فتحديد هذه الأصول العامة مما يساعد فى تجلية قضية تطبيق الشريعة ، طالما كان المقصود منها وقوف الرأى على ما تختص به الشريعة دون غيرها من تشريعات (٢) .

مثل هذا التخصيص حين يكون ، لابد أن يدخل فى تقديره الفكر الدينى فى فهم معنى لفظ الشريعة ، لا بالفهم الذى ورد فى القرآن ، ولكن بما انتهى إليه هذا الفكر من أن الشريعة هى التشريع ، وعلى الأخص فيما يتعلق بالجزاءات والمعاملات (٣) ، أى ما يسمى بالأحكام الشرعية — مع قصرها على الجزاءات والمعاملات دون العبادات — وهو ما يعد فى تقديرنا أحكام الشريعة ، أو القواعد التى تنبئ على الشريعة ذاتها والنواتج التى تصدر عن المنهج والسبيل ..

(١) الأصل : أسفل كل شيء ، وجمعه أصول أى جذور (لسان العرب - ١١ - ١٦) وفى المعجم الوسيط أن أصل الشيء هو أساسه الذى يقوم عليه ومنشأه الذى ينبت منه (ص ٣٠) . أما القاعدة فهى أصل الأس (أى ما يعلو الجذور) وجمعها قواعد (لسان العرب - ٣ - ٣٦٠) وفى المعجم الوسيط أن القاعدة هى الضابط ، أو الأمر الكلى ينطبق على جزئيات (ص ٧٧٥) . بهذا فان المقصود فى المتن (وفى البحث عامة) من كلمة أصول : الجذور والأسس ، والمقصود من كلمة قواعد : الضوابط أو الأمور الكلية التى تنطبق على الجزئيات . فالأصول بذلك تسبق القواعد ، ذلك أنها — على ما سلف — الجذور أو الأسس ، فى حين أن القواعد تليها حين تخرج الأصول أمراً كلياً ينطبق على جزئيات أو تسفر عن جزئيات تستنتج منها قاعدة عامة . (٢) يلاحظ أن لفظ التشريع مشتق من لفظ شرع بمعنى أظهر أو سن ، لذلك فانه قد يعنى — لانه — الأظهار أو السن ، ومن هذا المعنى تحول إلى فكرة التقنين (أى سن أو وضع القواعد القانونية) .

(٣) يراجع ما سلف فى فصل الأصول اللغوية للشريعة .

الأصول العامة للشرعة :

ولتحديد الأصول العامة للشرعة يتعين متابعة أول مصادر الأحكام الشرعية — وهو القرآن الكريم — متابعة تاريخية ، تتدرج على آياته آية آية بحسب وقت نزولها (١) وسبب النزول وغايته وحكمته ، حتى يمكن الإبانة عن غايات الشارع من التنزيل عموماً ، وهو هدف يتجاوز الوقوف عند الأحكام العامة التي توخاها الشارع إلى التبصر بالأصول العامة التي نبع منها التنزيل وتغياها وجرى على سننها .

وبهذا التقدير يمكن إجمال هذه الأصول فيما يلي : —

أولاً : تنزيل الشرعة تعلق على قيام مجتمع ديني ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع .

ثانياً : الشرعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها ، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها .

ثالثاً : الشرعة كانت تستهدف الصوالمح العامة للمجتمع ، فينسخ بعضها بعضاً لتحقيق هذه الصوالمح ، وسداد الشرعة وصلاحتها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة .

رابعاً : بعض أحكام الشرعة خاص بالنبي (ﷺ) ، وبعضها مخصص بحادثة بذاتها .

خامساً : الشرعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضي ، منبئة الجذور عن المجتمع الذي تنزلت فيه بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوايده ما أصبح أحكاماً فيها .

(١) يلاحظ أن ترتيب الآيات في القرآن عمل توقيفي لم يقصد إلى أن يكون وضعها في السور أو وضع السور في القرآن مطابقاً لتاريخ التنزيل . وقد وضع مستشرق الماني هو « نولدكة » ترتيباً لآيات القرآن بحسب تاريخ التنزيل (على ما يراه) وتبعه في ذلك الفرنسي بلاشير ، في محاولة ثانية :

سادساً : الدين كامل ، وإكمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال المجتمع والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية .

* * *

أولاً : تنزيل الشريعة تعلق على قيام مجتمع ديني ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع :

بدأ النبي (ﷺ) دعواه إلى الإسلام ، في مكة (٦١٠ م) . ولفترة تبلغ حوالى ثلاث عشرة سنة إقتصرت رسالته على الدعوة إلى الله ، وإلها واحداً للكون ، ونبذ عبادة الأصنام . وفي أخيلة قوية ورؤى حادة وعبارات جزلة توالى آيات القرآن تبشر المؤمنين بالله وتتوعد الكافرين به ، وترسم صوراً حية واضحة للجنة والنار ، وتتنادى بقرب يوم الحساب . وكان من شأن ذلك توطيد معايير جديدة للإيمان والتقوى والأخلاق ، والعمل على تنمية فهم للعالم مؤسس على الحكم الإلهي ، دون ما تحديد لشكل هذا الحكم (١) .

وبعد أن هاجر النبي إلى المدينة (٦٢٢ م) لإنهى إليه أمر الحكومة بين المسلمين ، من مهاجرين وفدوا معه من مكة وأنصارهم الذين ناصروه من أهل المدينة . وبهذا بدأ نظام الحكم الإلهي بوضوح شيئاً فشيئاً من خلال آيات القرآن – وأحاديث النبي – التي نصت على أحكام الحرب والسلام ، والزواج والطلاق ، والميراث والوصية ، والبيع والشراء ، وما إلى ذلك من كافة المناحي التي تنظم فيها حياة الجماعة المحكومة (٢) .

وفضلاً عن أن هذا التتابع في الأحكام والتدرج في النظام كان يقصد به موافقة مقتضى الحال ، بحيث لا يكون التشريع إلا حيث يقوم له موجب ، فلقد استهدف به أمرٌ آخر – له أهمية قصوى – أن تركز أحكام الشريعة

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٣٩ ، فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين – المرجع السابق – ص ٢٧٣ ، أسباب النزول لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدى ، تاريخ التشريع الإسلامى للشيخ محمد الحضرى ، أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى للأستاذ عبد الوهاب خلاف .
(٢) المراجع السابقة .

إلى ضمائر المؤمنين وأن تعتمد على إيمان المحكومين وأن تكتسب قوتها من خشية الله وتقوى المتقين .

فالتشريع — أى تشريع — لابد أن تستند قواعده إلى جزاءات ، وإلا كان مجرد مواضع أخلاقية . ولتطبيق التشريع وإعمال الجزاء على مخالفة ، لابد من فرض محاكم للحكم ونظم سلطات للتحقيق ونصب أجهزة للضبط والتحرى وتتبع وقائع الجنوح وأشخاص الجانحين . ويؤدى ذلك كله إلى إيجاد سلطات كثيرة وأجهزة متنوعة ، وقد يراقب بعضها بعضاً ، أو يتسلط جزء منها على جزء آخر ، وقد تنفلت معايير إحداها أو تضطرب موازينها جميعاً فتشكل طاغوتا تأباه روح الدين وتلفظه أحكامه : لذلك فإن الدين يستعيز عن المحاكم بالضمائر ويستغنى عن الشرطة بالتقوى ، فيعتمد — فى تطبيق أحكامه — اعتماداً أساسياً على المحكومين أنفسهم وعلى ما أيقظه فيهم من جذوة الإيمان وحماسة الحق وعدالة الروح .

وهكذا ، فى كل حكم وضعته الشريعة ركنت بعد الجزاء إلى الإيمان ، ولم تقصد من ذلك أن يكون التتابع زمناً بحيث يتلو الإيمان الجزاء ، بل رمت إلى نوع من التتالى المنطقى . وفى المنطق الحق ، يسبق الإيمان الجزاء ويتقدم العفو على القصاص .

من أمثلة ذلك :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى . فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم » (١) .

« الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ، ومن عاد فأولئك

(١) البقرة ٢ : ١٧٨ .

أصحاب النار هم فيها خالدون . يحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم . إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا أن كنتم مؤمنين » (١)

« يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبغض منه شيئا . فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ، ولا يأب الشهداء إذا دعوا . ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجل ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم ، فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، واشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وأن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم » (٢) .

« والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، أولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فإن الله غفور رحيم » (٣) .

هذه أمثلة فحسب ، لأن الإستقصاء بعيد ، وهو يفيد دائماً أن الأمر الواضح والنهج البين للشرعية يقوم على استحياء الضمائر واستنفار الفضائل واستنهاض الروح والهمم ، بحيث يتبدل الجزاء تقوى ويتحول القصاص عفواً ويصبح الخوف بذلاً وعطاءً . وعندما يحدث ذلك - وقد حدث (٤) -

(١) البقرة ٢ : ٢٧٥ - ٢٧٨ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٨٢ .

(٣) النور ٢٤ : ٤ - ٥ .

(٤) كان بعض المخطين يتقدم إلى النبي (صل الله عليه وسلم) بنفسه فيقر بخطئه ويطلب أن عليه الجزاء حتى يتطهر .

لا يرى المؤمن في العقوبة إيداء وإيلاما ، بل تطهيراً له من إثم وقع فيه وتنقية لنفسه من ذنب شابهها بسوء . ولا يرى المؤمن في القصاص تشفياً من الجاني أو زجراً له ، بل شفاء للمجتمع من الأوزار وتقوية للمذنب على السير في الطريق السديد . ولا يرى المؤمن أن الخوف من القانون هو السبيل الأوحـد لصلاح فعله وصلاح المجتمع ، وإنما تنطوي نفسه على طاقة عظيمة من الإيمان والتقوى تجعل منه ومن المجتمع كله صلاحاً وسداداً وبذلاً وعطاء .

إن هذا الأصل الذي تتميز به الشريعة يجب أن يكون ملحوظاً عند تطبيقها . فليست الشريعة قواعد أو جزاءات ، وإنما هي أولاً—وقبل القواعد والجزاءات—جو عام يسيطر على المجتمع ، وروح واحد ينفذ في الصميم من كل شيء ، ومجال قوى ينتظم كل شخص وأى فعل ، بحيث يحيا الفرد والجميع بأنفاس المحبة وتنفض قلوبهم بنفض الحق وتتغذى علاقاتهم بالتقوى والفضل .

وما لم يحدث ذلك ، ما لم يسبق الروح النص ويعلو الضمير على اللفظ والحرف وتكون التقوى هي الأساس في الحكم والتطبيق ، ما لم يحدث ذلك ؛ فإن لإعمال الشريعة معنى إستخدام الاحكام الشرعية لأهداف غير شرعية ، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين في شيء ، ووضع أدواته في أيدٍ تخدم أغراضها الشخصية وأهدافها الخاصة ولا تقصد حقيقة إعلاء الحق ونصرة الدين وتقدم الإنسان .

فالذى يريد تطبيق الشريعة لابد أن يهيء المجتمع لذلك .. تلك سنة الله (١) ، فلقد هيء مجتمع المسلمين الأوائل مدة ثلاثة عشر سنة ، حتى إذا ما نهيات نفوسهم ورضيت ضمائرهم بدأت الشريعة حكماً حكماً ، في كل واقعة حكم ، ولكل سبب آية ، وهي تقوم جميعاً على الأساس الذى نبعت منه ونشئت فيه وربت به ، حيث يغلب العفو القصاص وتسبق التقوى أى

(١) في صحيح البخارى عن عائشة زوج النبى (صلى الله عليه وسلم) « إنما أنزل أول ما نزل من سوره (القرآن) من المفصل فيها ذكر الجنة والنار ، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام ، نزل الحرام والحلال ، ولو أنزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً ، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا أبداً » .

أثم — أو حتى التفكير فيه ، ويكون الفضل هو الأساس في أى تعاقد أو علاقة .

ثانياً : الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها ، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها :

صعد موسى (عليه السلام) إلى جبل سيناء ثم عاد إلى قومه يحمل لهم الوصايا العشر ، وبهذا بدأت الشريعة الموسوية (١) . غير أن الوضع لم يكن كذلك في الإسلام ، ففيما عدا السور الأولى — في بداية الدعوة — لم تنزل آية إلا بسبب . فقد كانت تحدث الواقعة أو يسأل النبي رأياً أو حكماً فتتزل الآية على السبب الذي طُلبت من أجله (٢) .

وفي هذه الآيات : —

- « يسألونك ماذا ينفقون قل العفو » (٣)
- « يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج » (٤)
- « يسألونك عن المحيض قل هو أذى » (٥)
- « يسألونك ما إذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات » (٦)
- « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه . قل قتال فيه كبير » (٧)

هذه آيات يضح فيها السؤال وأنها تنزلت رداً على هذا السؤال ، غير أن كثيراً من الآيات ليس كذلك ، وإنما تورد حكماً يكون في الواقع رداً على سؤال أو حلاً لمشكلة أو تكييفاً لواقع ، مثال ذلك :

(١) الشريعة في النص ترد على المعنى الذي اصطلح عليه في التلمود وفي الفكر الإسلامي .
(٢) لذلك يرى البعض أن الإسلام دين تجريدي ، أى يهتم بالوقائع ، وليس نظرياً يعنى بوضع
ات عامة لما ليس واقعاً أو لما هو غير مجرب من الناس .

(٣) البقرة ٢ : ٢١٩

(٤) البقرة ٢ : ١٨٩

(٥) البقرة ٢ : ٢٣٢

(٦) المائدة ٥ : ٤

(٧) البقرة ٢ : ٢١٧

« ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها » (١) آية نزلت بسبب أن النبي أهلّ زمن الحديبية بالعمرة فدخل حجرته ودخل خلفه رجل أنصاري من بني سلمه خارقا بذلك عادة قومه الذين كانوا إذا حجوا وعادوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم. ففهم الآية مرتبط بسبب نزولها ، وإلا فقد اختلّف في ذلك ، فقال قائل أنها ضُربُ مثل ، وقال آخر إنها للنهي عن النسئ (بضرب من التأويل) فيكون ذكر البيوت على ذلك مثلاً لمخالفة الواجب في الحج وشهوره ، وقال ثالث إن القصد من الآية النهي عن سؤال الجُهلّ واللبّوء إلى سؤال العلماء ، وقال رابع إنها في إتيان النساء تأمر باتيانهن في القبل لا من الدبر .. وهكذا لا ينتهي الخلاف في التفسير والتأويل ، بعضه يركن إلى الحرفية والآخر يتجه إلى الرمز أو المعنى أو القصد ، إلى غير ذلك ، ولا يحسم الخلاف الا تفسير الآية على أسباب نزولها . (٢)

« يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يُكُنَّ خيرا منهن ، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنازروا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون » (٣) آية قد يُظنّ لما تنضمّنه من قواعد أخلاقية وأحكام عامة أنها نزلت بغير سبب خاص ، قصد تنظيم حياة المؤمنين . ولكن الواقع أنها نزلت بسبب أن بعض صحابة النبي ذكر آخر باسم أمه يعيّر بها فاستحيا الرجل ؛ وبسبب أن وفدا من قبيلة عربية استهزأوا بفقراء الصحابة ؛ وبسبب أن بعض نساء النبي عبّسن على إحداهن قصرها (٤) .

فكل آيات القرآن — كما سلف — نزلت على الأسباب ، حتى وإن تضمنت حكما شرعيا أو قاعدة أصولية أو نُظْمًا أخلاقية . غير أن من يقرأ القرآن لأغراض تعليمية أو لأسباب تعبدية قد يقف عند قراءة الآيات ولا

(١) البقرة ٢ : ١٨٩ .

(٢) يرجع تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٧١٩ .

(٣) الحجرات ٤٩ : ١١ .

(٤) تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٦١٤٤ .

يتعدها إلى العلم بأسباب التنزيل ، ومن ثم فانه لا يدرك أنها تنزلت على أسباب ، كما لا يستطيع أن يفهم حقيقتها وما تقصد إليه طالما أنه لا يعرف أسباب التنزيل .

وقد أدرك الرعيل الأول من المسلمين ذلك ، إذ روى أن عمر بن الخطاب خلا يوما فجعل يتساءل كيف تختلف أمة الإسلام ونبياها واحد وقبلتها واحدة ، فقال له ابن عباس : لقد أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلّمنا فيم نزل ، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى ، ثم يختلفون في الآراء ، ثم يقتتلون فيما اختلفوا فيه (١) .

وفي صدر الإسلام حدث خلاف في فهم القرآن عندما حُملَ على التفسير دون أسباب التنزيل . فلقد روى أن امرأ قرأ آية « لا تحسبن الذين يفرحون بما أوتوا ويحسبون أن يُحمّدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم » فقال : لئن كان كل امرئ فرح بما أُوتِيَ واحب أن يُحمّدَ بما لم يفعل مُعَدِّبًا ، لُنَعَدَّبنَّ أجمعون ! فرد عليه ابن عباس قائلا : مالك ولهذه الآية (إن لها سببا) فقد دعى النبي (ﷺ) اليهود فسألهم عن شيء فكتموا به إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استَحْمَدوا إليه بما أخبروه عنهم فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم فتنزلت الآية « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون . ولا تحسبن الذين يفرحون بما أوتوا ويحبون أن يحمّدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم » (٢)

وبذلك يكون بيان سبب التنزيل قد أوضح أن المقصود من الآية غير ما ظهر للقائل (٣) .

(١) أصول الفقه للأستاذ عباس متولى حماده - الطبعة الثانية - ص ٦٢ .

(٢) آل عمران ٣ : ١٨٧ - ١٨٨ .

(٣) الموافقات للشاطبي (٣ - ٣٤٨) .

لهذا حرص الصحابة والتابعون على معرفة أسباب التنزيل (١) ، فاذا غُثم عليهم سبب تنزيل آية سكتوا عن تفسير ما لم يعرفوا له سبباً ، وقالوا للسائل تفسيراً : اتق الله وعليك بالسداد فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن (٢)

إن أسباب التنزيل هي ما يمكن أن يقال عنه — بلغة القانون المعاصرة — الأعمال التحضيرية للقانون ، وإذ كانت هذه الأعمال لازمة لبيان سبب وضع النص القانوني وظروف وضعه وما كان مقترحا بشأنه وما أدخل عليه من تعديل حتى صار إلى الشكل الذي أصبح عليه ، إذ كانت الأعمال التحضيرية لازمة لذلك كله ولا يمكن فهم النص القانوني أو تطبيقه تطبيقاً سليماً دونها ، فإن أسباب التنزيل هي ما يمثل الأعمال التحضيرية للنص القانوني ، وهي ألزم في تفسير آيات القرآن من لزوم الأعمال لتفسير النصوص . فالخطأ في تطبيق النص القانوني هو في الغالب عمل فردي وعمل وضعي يمكن أن ينال منه من يريد بغير تخوف ، أما الخطأ في تطبيق آية قرآنية أو حكم شرعي ثم تحصين ذلك وذلك بما للدين من عصمة ، فهو أمر خطير جداً لما قد يؤدي إليه من تعميم فهم خاطيء أو نشر حكم مبسوس ، وما قد يؤدي إليه — تبعاً — من تزييف للشرعية وتشويه لغاياتها ، ثم حكم الناس بالأغراض الفردية والافهام المعتلة والأحكام القطرية والتأويلات المغرضة ؛ مع الركون إلى الدين في حماية الفرد الخاطيء والفهم المعتل والحكم القطري والتأويل المغرض ، بحيث يتخوف الجميع أو يحاذر المجتهد من تصحيح الخطأ وتصويب العلل وعدل الفهم .

* * *

(١) للشاطبي في الموافقات (٣ : ٣٥٢) أن السنة قد تشارك القرآن في ذلك . فكثير من الأحاديث وقع على أسباب ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة السبب . من ذلك أن النبي (صلى الله عليه وسلم) نهى عن إدخار لحوم الاضاحي بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية فقال (صلى الله عليه وسلم) وما ذاك ، قالوا نهيت عن لحوم الاضاحي بعد ثلاث فقال إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت عليكم (أناس وغاوا على المسلمين) فكلوا وتصدقوا وادخروا .. وهكذا .

(٢) أصول الفقه للأستاذ عباس متولى حماده ص ٦٤ - ٦٥ .

وإذ كانت أسباب التنزيل تعنى الظروف الواقعية التى كانت سبباً للنص أو كانت سبباً لتعديله ، وهى أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه ، فإن هذه الظروف لا يمكن أن تكون مناسبة للنص ، وليست سبباً له .

السبب هو الظروف الواقعية التى تفاعلت مع النص ليظهر على النحو الذى أصبح به حكماً ، أما المناسبة فتعنى أن النص كان مُعدّ سلفاً وأنه كان يتحين مناسبة ليظهر ويتربص فرصة ليكون ، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة كان النص أو تنزلت الآية ٥

والفرق بين أن تكون الظروف الواقعية للنص أسباباً للتنزيل أو أن تكون مناسبات له كبير جداً ، كما أن له آثاراً من أخطر ما يمكن وأجل من أن يعبر عليها الناس دون بيان . ونظراً لهذه الأهمية فإنه يحسن بحث الأمر من خلال منهج يحدد دواعى الخلط بين أسباب التنزيل ومناسبات التنزيل ، ويقدم أمثلة يوضح بها الفارق بين هذه وتلك ، ثم يبين النتائج التى تترتب على هذه الخلط وآثاره .

* * *

فى الإسلام ، القرآن هو كلام الله الموحى به إلى النبى . وفيه أن السيد المسيح هو كلمة الله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم ، وروح منه » (١) « إن الله يبشرك بكلمة منه لإسمه المسيح عيسى مريم » (٢). وفى المسيحية ، أن السيد المسيح كلمة الله . ومن هذا التوافق الإسلام والمسيحية على أن السيد المسيح هو كلمة الله حدث التداخل بين الإسلامى واللاهوت المسيحى . فى هذا اللاهوت أن كلمة الله أزلية غير ، وأن السيد المسيح مظهر (مُقنوم) الجلالة والقدسية الذى لم يُخلَقْ ، مع الله منذ الأزل . والقول بأن الكلمة مخلوقة — فى هذا اللاهوت — سبحانه كان بغير كلمة حتى خلقها فكانت . أما الجسد الإنسانى

النساء ٤ : ١٧١ .

ل عمران ٢ : ٤٥ .

للسيد المسيح فهو الناسوت (١) الذى تبدت به الكلمة للناس حتى يحقق لهم الخلاص .

وعندما احتدم الجدل العقائدى بين علماء المسلمين وعلماء المسيحيين بدأت أفكار هؤلاء تنتقل إلى أولئك ، وبذلك قال علماء المسلمين عن القرآن ما يقوله علماء اللاهوت المسيحي عن السيد المسيح ، كلمة الله . ففى قولهم أن القرآن كلام الله الأزل ، وجد معه منذ البدء ، وأن حروفه وألفاظه هى التى خلقت فيما بعد عندما تنزلت على النبي . ومفاد ذلك أن القرآن بجميع آياته خلق منذ الأزل وأن الرسالة المحمدية كانت مناسبة ليتنزل فيها على النبي آية آية .

ومن هنا دخلت إلى الفهم الإسلامى فكرة مناسبات التنزيل . ومع أنه يقال دائماً ويبحث دائماً عن أسباب التنزيل ، فإن الواقع أن الفكر الدينى ينزل إلى المفهوم من المناسبات دون الأسباب . بمعنى أن الفكر الإسلامى يبحث عن أسباب التنزيل لبيانها ثم يقصر فهمه على المعنى المقصود من مناسبات التنزيل وعلى أحكام هذه المناسبات ونتائجها ، فهو بذلك يبدل الأسباب مناسبات .

وليس أصدق على خطورة الجدل المجرد من هذا الذى وصل إليه الخلط بين الأسباب والمناسبات .

فالجدل غالباً ما يبدأ بفرضية (مسلمة ، مقدمة) خاطئة ، وعلى هذه الفرضية تُبنى نتائج تتداعى من الخطأ إلى الخطأ . وطالما أن منطق الجدل سليم وشكله مستوف للشرائط المطلوبة فإن الفهم القاصر يسحب المنطق على الموضوع والشكل على اللب ، ظناً بأن هذا وذاك صحيح ، فلا يستطيع أن يفصل بين أسلوب المنطق وموضوعه أو شكل الجدل وما يحتمل فيه .

وما أحدث الاضطراب فى تقدير معنى الكلمة فى الفهمين الإسلامى

(١) تصريح سريانى لكلمة الناس ، تقابل كلمة اللاهوت . فاللاهوت هو الجانب الإلهى والناسوت هو المقابل الإنسانى .

والمسيحي هو التصور الخاطئ لفكرة الزمان . ففي هذا التصور أن الزمان شريط طويل ممتد يبدأ بالأزل وينتهي بالأبد ، وهو تصور ناتج عن الطبيعة البشرية التي تبدأ بالميلاد وتنتهي بالوفاة ، وعن عدم قدرة هذه الطبيعة على تصور حقيقى لطبيعة الزمان . ولقد أسفرت البحوث العلمية الحديثة عن تصور آخر للزمان يتأدى في أنه منحني يتصل أوله بآخره بحيث يصبح الأبد فيه أزلا والأزل أبداً (١) .

وهذا التصور قريب من تصور آخر يرى أن الله حضور دائم وأن الزمان (٢) في عين الله واحد فلا ماضى عنده ولا حاضر ولا مستقبل ، بل كل لا يتجزأ ووجود لا يتبعض وحضور لا يتغير .

في مثل هذا الفهم للزمان لا تثور مشكلة عن أزلية الكلمة ، فكل ما عند الله أبداً أزلا ، والكلمة هي الماضى والحاضر والمستقبل ، هي الأزل السحيق وهي الأبد البعيد - وبمعنى آخر - تكون الكلمة هي الوجود وهي الخلود .
فالكلمة - بهذا المعنى - تخرج عن مجال الزمان المعروف للعقل البشرى .
وإذا ما أراد العقل أن يدخلها نطاق فهمه عن الزمان ، اضطرب به معناها واختل منه الفهم ، ولا يحدث الاستواء إلا حين تطوى الكلمة مقولة الزمان المتعارف عليه حالياً ، وتسمو عليه .

هذه مسألة يفيض فيها القلم ، غير أن دواعى البحث تقتضى الحد إلى ما يلزم له ، فلا يفيض . وبصدد الموضوع ، فإن كلمة الله حضور كما أن الله حضور . والجهل بحقيقة الزمان ؛ وعدم تقدم العلم لإيضاح هذه الحقيقة من قبل ؛ هو الذى دعى إلى اعتساف نظريات تريد قصر معنى الأزلية - التى تفهمها خطأ - على كلمة الله ، فتتصور أنها كانت منذ الأزل وأنها ترتبست مناسبة لتكون في الحاضر ؛ مع أن الأزل - على ما سلف - هو في الحقيقة حاضر ؛ كما أن الأبد حاضر .

(١) تراجع نظرية النسبية للعالم الرياضى اينشتاين .

Relativity, A Richer truth - by - Philipp Frank, London, 1951

(٢) يلاحظ الفارق بين الزمان والوقت . ففي الانجليزية يعبر عن الكلمتين بلفظ Time

غير أن اليونانية والعربية تفرق بين الإثنين . فالوقت هو حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس ، بينما الزمان طابع نفسى (حيوى) .

مَتى كان ذلك ، لا يكون ثم موجب لفكرة مناسبات التنزيل . هذه الفكرة التى تؤدى - وقد أدت - إلى عزل النص عن واقعه ، وفصل الآية عن الظروف التى تنزلت فيها ، بما يصل إلى نتائج وخيمة : منها ألا يكون التفسير سليما ، بل وقد يكون خاطئا ، ومنها ابتسار الآيات على جزء منها دون استكمالها جميعا ، وابتناء الأحكام على شق من الآية دون شق آخر ؛ واستعمال النصوص فى غير ما تنزلت من أجله . وهى أمور أدت إلى اضطراب شديد فى المفاهيم وخلط وفير فى الأحكام ، فضلا عن أنها دفعت البعض إلى أن يتلمس تعارضا عندما قارن ظواهر الآيات دون أن يتعمق حقيقتها أو يتفحص أسباب نزولها.. ولو قد فعل ، لزال أى تعارض ولو بسيط وارتفع أى تناقض وإن كان يسيرا .

* * *

والحالات التى حدث فيها الخلط بين أسباب التنزيل ومناسبات النزول كثيرة ، غير أن البحث يجتزىء على مثل هام كان له أكبر النتائج وأخطر الآثار فى الفكر الإسلامى .

فبعد فتح مكة وحج النبى والصحابة تنزلت الآية « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » (١) وقد أخذ الفكر الإسلامى هذه الآية على معنى المناسبات ، فاقطعها عن أسباب نزولها واعتبرها نصا عاما فهم منه أن الدين كمل يوم نزلت الآية فقط ، واحتج البعض بها ليدلل على أنه لا معنى لأى اجتهاد لم يرد به نص فى القرآن قبل هذه الآية ، وإلى أن الشريعة قد استوفيت بمقتضى نزول هذا النص ، فلا زيادة لمستزید .

وقد أخذ البعض على هذا الفهم أنه يعنى أن الدين كان غير كامل فى وقت طويل ، وأن المسلمين الذين ماتوا قبل كماله ماتوا على دين ناقص ، مع أن بعضهم ممن شهد غزوتى بدر والحديبية وبايع النبى البيعتين جميعا ، وبذل

(١) المائدة ٥ : ٣ .

نفسه لله (١) . كما أن البعض رأى في هذا المعنى ما يناقض ما جاء في الآيتين السابق نزولهما على هذه الآية : —

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٢) .

« قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط ، وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم ، لا نفرق بين واحد منهم ونحن له مسلمون » (٣) .

وغير ذلك من آيات تفيد أن الإسلام الذي دعا إليه النبي هو ملة (٤) إبراهيم حنيفا (٥) وهو دين نوح وموسى وعيسى وكل الأنبياء (عليهم السلام) .

فاذا فسرت الآية بأسباب التنزيل وضح كل غموض وزال أى لبس ، ذلك أنها — على ما سلف — تنزلت بعد حج النبي والصحابة ، فهي تقصد إلى أن الحج أكمل شعائر الدين ، أما الدين نفسه فهو كامل أبدا ، منذ آدم حتى النبي .

ذاك مثل على ما يحدث نتيجة خلط أسباب التنزيل بمناسباته ، أو عزل

(١) تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٢٠٥٩ .

(٢) الشورى ٤٢ : ١٣ (آية مكية) .

(٣) البقرة ٢ : ١٣٦ (آية مدنية) .

(٤) يعرف العضو التناسلي بعد ختانه في العبرية باسم **חֵטֶם** كما أن

، قبل الختان غرله ، وقد كانت كتب الدين اليهودي تعبر عن اختن بأنه دخل في ذمة مد ابراهيم الخليل . ومن هنا أطلق اليهود على من اختن تعبير ملة ابراهيم . وقد شاع التعبير بعد ذلك العرب قبل الإسلام .

(٥) حنيف بالعبرية **חֲנִיפִי** كانت تطلق على من يختن دون أن يعتنق

يديه . وجاء في لسان العرب انه كان يقال — في الجاهلية — لمن اختن وحج البيت حنيفا .

وهذا يمكن أن يفهم تعبير ملة ابراهيم حنيفا ، على انه اتباع طريقة وعهد ابراهيم (الاختنان) ون اعتناق اليهودية . (يراجع كتاب تاريخ اليهود في بلاد العرب للدكتور اسرائيل ولفنسون ص ٧٩) .

النص عن ظروف نزوله وتأويله مجردا عنها . وثم مثل آخر على ما يؤدي إليه فصل آية عن باقي آيات التنزيل الواحد من آثار وخيمة .

ففي القرآن :

« وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون » (١) .

وسياق المُنزَل يفيد أنه يشير إلى سبل الحياة أو اللوح المحفوظ وما به من بيان للمخلوقات ووقائع الخلق (٢) ، غير أن شطرا من الفكر الإسلامي ينزع جملة « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ويقصد بها أن الله لم يترك شيئا لم يورده في القرآن ، وقيل في هذا المعنى عن أى كتاب آخر : إذا كان ما فيه موافقا للقرآن فلا حاجة للمسلمين به ، وإن كان ما فيه مخالفا للقرآن ففي القرآن غنى عنه ، وهى دعوى تصل بالفكر الإسلامى إلى عكس ما أمر به الدين من السعى للعلم والدأب على التفكير . وذهب بعض آخر إلى الادعاء بأن القرآن تناول كل العلوم من فزياء (الذرة) وتاريخ وجغرافيا وما إلى ذلك ، وهو ادعاء قصد إلى إثبات الصلة بين القرآن والعلوم الحديثة ، مع ما فى ذلك من خطورة ربط آيات الدين الثابت بأراء العلوم المتغيرة ، وما فيه من منزلق الاستغناء عن العلوم العصرية وتعلمها .

إن في القرآن آية أخرى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » (٣) والكتاب في هذه الآية يعنى القرآن ، ولكن الفهم السديد رأى أن بيان كل شيء قُصد به بيان أصول الدين وأحكام الشريعة ، ولم يذهب مثلما ذهب الفهم الآخر عندما رأى أن القرآن لم يفرط في شيء وإنما فصل كل شيء ، مع أن كلمة الكتاب — في الآية الأولى — ليست هى القرآن ، ولا حتى الكتب الدينية الساهوية وإنما يقصد بها سبل الحياة أو اللوح المحفوظ .

(١) الانعام ٦ : ٣٨ .

(٢) يراجع تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٢٤١٦ .

(٣) النحل ١٦ : ٦٤ .

لقد رأى بعض علماء المسلمين أن القرآن كل يكتمل بعضه بعضا ، وأن تفسير آية منه لا بد أن يرتبط بكل الآيات لفظا ومعنى وحكما . ولا شك أن هذا رأى سديد يقوم على فهم صائب — ربما لم يوضح جليا — يتأدى في نوى فكرة مناسبات نزول القرآن سواء بلفظ المناسبات أو بمفهومه ، ويربط كل آية بواقعها وبكل الآيات الأخرى ، بحيث يعد القرآن كائنا حيا تفيض الحياة من كل جزء فيه إلى أى جزء آخر ، ويتداعى كل معنى فيه إلى المعنى الثانى ، ويرتبط كل لفظ فيه بالنسيج الحى للالفاظ جميعا ، وتعد أسباب التنزيل خلفية صادقة وواقعا حيا لتفسير القرآن ككل ، واستنباط الأحكام منه ، واستخلاص ما قصد من كل آية وما نزلت إليه .

إن فكرة أن القرآن كائن حى تنزل على الأسباب فكرة تختزل كل المقصود من الشريعة فى فهم واحد : أن الشريعة تفاعل مع الحياة ونسيج بالواقع ، فهى قواعد للحياة الواقعية وليست نظريات للفكر المجرد . إنها ضرورة تواكب الضرورات وليست ترفا تزين به التركيبات العقلية أو تبدى فى ثياب من الجدل العقيم .

ثالثاً : الشريعة كانت تستهدف الصوالح العامة للمجتمع ، فينسخ بعضها بعضاً ليحقق هذه الصوالح ، وسداد الشريعة وصلاحها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة :

الشريعة فى لفظ القرآن هى المنهج أو الأسلوب أو الطريق .

بـ بعة الإسلام — أو منهاجه أو أسلوبه أو طريقه — يمكن أن يوضح من هـ ، إذ هو التقدم لتحقيق صوالح المجتمع والأفراد ، وعدم الوقوف محدد أو التشبث بحكم خاص أو الالتفاف حول قاعدة ثابتة .

هـ الشريعة تبين من تتبعها فى أحول ثلاثة : الخمر ، والحرب والسلم ، ث .

ففي الخمر :

سأل المسلمون النبي عن الخمر فنزلت الآية : —

« يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما » (١) .

وإذ كانت الآية بيانا لنفع الخمر وضررها ولم تُضَمَّنْ أى حكم آخر ، فقد ظل المسلمون يشربون الخمر إلى أن اضطرب أحدهم — وقد كان مخمورا — فبدل بالألفاظ في القرآن ألفاظا أخرى وهو يصلى ، ومن ثمَّ نزلت الآية : —
« يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » (٢)

وشرب حمزه عم النبي حتى ثمل فسب عليا بن أبي طالب ، وقطع أسنمة إبل له ، ثم سب النبي (ﷺ) فنزلت الآية : —
« إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » (٣) .

وفي الحرب :

كان القتال محظورا على المسلمين قبل الهجرة بالآيات « ادفع بالتي هي أحسن » « فاعف عنهم واصفح » « لست عليهم بمسيطر » فلما هاجر النبي إلى المدينة وتمحصن بها نزلت الآية : —

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » (٤) .

فكان المسلمون يقاتلون من يقاتلونهم ويكفون عمن كف عنهم ، حتى إذا قويت شوكة الإسلام نزلت الآية : —

(١) البقرة ٢ : ٢١٩

(٢) النساء ٤ : ٤٣

(٣) المائدة ٥ : ٩٠

(٤) البقرة ٢ : ١٩٠

« وقاتلوا المشركين كافة » (١) فكانت أمراً بالقتال لجميع المشركين دون نظر لما إذا كانوا قد اعتدوا أم لم يكونوا . فالقتال هنا لصفة الشرك لا بسبب الاعتداء .

وفي السلم :

كانت قوة المسلمين أقل من قوة المشركين فنزلت الآية : -

« وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (٢) .

ولما قويت شوكة المسلمين نزلت الآية :

« فلا تنهوا وتعدوا إلى السلم وأنتم الأعلون ، والله معكم » (٣) .

وفي الميراث :

قبل نزول الفرائض والموارث في القرآن نزلت الآية : -

« كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين » (٤) .

وظل المسلمون يعملون حكم هذه الآية ، فكان كل منهم يترك وصية لوالديه ولغيرهم من الأقارب (حتى وان كانوا أولاداً) يحدد فيها أنصبة كل . ثم حدث أن توفى شخص عن ابنتين وأخ فعمد أخوه وقبض التركة فذهبت أم الابنتين إلى النبي وذكرت له القصة ثم أضافت : إن النساء انما تُنكح (تزوج) على المال ، ولما عاودت الشكوى إلى النبي نزلت الآية : (٥)

(١) التوبة ٩ : ٣٦

(٢) الأمثال ٨ : ٦١

(٣) آل عمران ٣ : ١٣٩

(٤) البقرة ٢ : ١٨٠

(٥) تفسير القرطبي - المرجع السابق - ص ٦٣٧

« يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ... » (١) .

* * *

هذا هو منهج القرآن وشرعة الإسلام : مواكبة ركب الحياة ومواجهة أى حادث وملاءمة كل واقع ، وذلك ما لم يفهمه البعض ، كما لم يفهمه اليهود — على أيام النبي — فقالوا إن رب محمد يغير رأيه ؛ ورد عليهم المسلمون بأن النسخ في القرآن — أى التغيير من آية إلى آية لا يحدث من باب البداء (٢) ، ولكن لنقل الناس من حكم إلى حكم .

لقد نظر من لم يفهم منهج القرآن وشرعة الإسلام إلى تغير الأحكام ولم يتبصر تقدم المنهج وتطور الشريعة لتحقيق صوالح المجتمع ومصالح الناس ، دون التحجر في نص جامد لا يتسع لفوران الواقع أو السكون عند حكم بات لا يصلح للتطبيق أو الحمد لدى قواعد جازتها الحياة وعبرت عليها المعاملات . إن فقهاء المسلمين وقفوا عند أحكام الشريعة والتفتوا عن الشريعة ذاتها : تنبهوا للقواعد وغفلوا عن الأصول . ومن الأحكام والقواعد استخرجوا ما يؤكدون به أن الشريعة الإسلامية تسير التقدم وتواكب التطور مع أنهم في غنى عن هذا بلفظ الشريعة ذاته — الذى يفيد معنى المنهج ، وبأصل ثابت من أصول الشريعة يقطع بأنها منهج التقدم والتطور ، منهج الحركية الدائبة والتفاعل المستمر مع الوقائع والاحداث لتكون دائما في جادة وعصرية وأصالة .

* * *

يقول ابن عابدين الفقيه الحنفى « كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عُرْف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو

(١) النساء ٤ : ١١ . وقد حدث خلاف فيما إذا كانت هذه الآية قد نسخت آية الوصية السابقة أم أن لكل منهما مجاله ، وهو خلاف ليس البحث مجاله له . (يراجع في ذلك تفسير القرطبي) .
(٢) البداء ظهور رأى بعد أن لم يكن أو استصواب شئ علم بعد أن لم يكن يعلم (المعجم الوسيط ص ٤٤) .

بقي الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر بالناس ونخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف ورفع الضرر . ويقول الزيلعي الفقيه الحنفي « إن الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان » . ويقول ابن القيم « إن الشريعة معناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد ، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها . وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة أو من الحكمة إلى العبث ليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل » . ويقول القرافي الفقيه المالكي « إن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد تتغير أحكامها إذا تغيرت هذه العوائد » (١) .

وهذا الذي استنبطه فقهاء المسلمون واستنتجته المجتهدون منهم لم يكن في حاجة إلى استنباط أو استنتاج ، لأنه ليس قاعدة من قواعد الشريعة فحسب ، وإنما هو أصل ثابت لها ، يبين جلياً من قراءة القرآن وملاحظة تلاحق أحكامه لتواكب الأحداث المتجددة وتواجه الوقائع المتغيرة ، على نحو ما سلف بيانه ، في الخمر ، وفي الحرب والسلام ، وفي الميراث ، وفي غير ذلك مما انتهجه القرآن على الدوام .

فشريعة الإسلام هي التقدم على المصالح ، ومنهج القرآن هو التطور إلى الأفضل .

رابعاً : بعض أحكام الشريعة خاص بالنبي (ﷺ) وبعضها مخصص بحادثة ذاتها :

لم تنزل كل أحكام القرآن على نسق واحد . فمنها آيات وُجِّه فيها الخطاب إلى المؤمنين جميعاً « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم » (٢) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين

(١) يراجع بحث للدكتور محمد سلام مذكور في وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية - مجلة إدارة قضايا الحكومة - السنة ٢١ - العدد الأول - ص ٢٨

(٢) المائدة ٥ : ٦

من قبلكم « (١) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى » (٢).
ومنها آيات وُجِّه فيها الخطاب إلى النبي — بحكم عام مشترك بين الجميع —
« يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » (٣) « أقم الصلاة لدلوك
الشمس إلى غسق الليل » (٤) « فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم » (٥) .

ومنها آيات وُجِّه فيها الخطاب إلى النبي ليختص بها وحده ، أو وردت
دون خطاب ولكنها واضحة الدلالة على أنها خاصة بالنبي وحده : — « ومن
الليل فتهجد به نافلة لك » (٦) « ولا تمدن عينك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم » (٧)
« وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك » (٨) « يا أيها النبي إنا أحللنا لك
أزواجك » (٩) « لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج » (١٠)
« إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » (١١) .

ومنها آيات وجهت إلى غير النبي لكنها مخصصة به وبحياته « يا أيها الذين
آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر
بعضكم لبعض » (١٢) « ولا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم

(١) البقرة ٢ : ١٨٣

(٢) البقرة ٢ : ٢٨٢

(٣) الطلاق ٦٥ : ١

(٤) الاسراء ١٧ : ٧٨

(٥) النحل ١٦ : ٩٨

(٦) الاسراء ١٧ : ٧٩ ويفيد باقي الآية « عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً » أن الخطاب

فيها مخصص للنبي .

(٧) الحجر ١٥ : ٨٨

(٨) الاسراء ١٧ : ٧٣

(٩) الأحزاب ٣٣ : ٥٠

(١٠) الأحزاب ٣٣ : ٥٢

(١١) الفتح ٤٨ : ١٨

(١٢) الحجرات ٤٩ : ٢

لبعض « (١) » يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين « (٢) » وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى « (٣) » .

ومنها آيات خصصت لحادثة بذاتها ، كآية الإفك « إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم ، لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم ، والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم ، لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا وقالوا هذا إفك مبين « (٤) »

ومفاد هذه الآيات وغيرها ، أن أحكام القرآن ليست كلها مطلقة ، وإن بعضها مخصص بشخص النبي أو بأزواجه ، أو بمخصص بحادثة بذاتها .

إن هذه الآيات تثير — وقد أثارت — أسئلة كثيرة عن الأحكام ، ظهر بعضها وتخفى البعض الآخر (٥) : ما هو المطلق من الأحكام وما هو الموقوت

(١) النور ٢٤ : ٦٣

(٢) الأحزاب ٣٣ : ٣٠

(٣) الأحزاب ٣٣ : ٣٣

(٤) النور ٢٤ : ١١ - ١٢ والإفك قول زور كان قد قاله بعض المسلمين على عائشة

زوج النبي .

(٥) تعرض بعض فقهاء المسلمين لمسألة وقتية الأحكام فيما يتعلق بالسنة عن النبي ، فقد جاء في كتاب الفروق في الفرق للإمام القرافي المالكي (ص ٢٤٩ ، ٢٥٠) أن من تصرفات الرسول ما يكون بالتبليغ والفتوى اجماعا ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة ، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتي فصاعدا ، كقول الرسول : من أحيأ ميتة فميتة ؛ إذ اختلف العلماء في هذا القول ، هل هو تصرف بالفتوى ؛ وهو مذهب مالك والشافعي ، أم تصرف بالإمامة وهو مذهب أبي حنيفة .

وجاء في بحث للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف عن « مصادر التشريع مرنة » منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد ابريل - مايو سنة ١٩٤٤ ص ٢٥٩ « أن في نفس صيغة حديث الرسول : « وفروا للهي واحفظوا الشوارب » ما يدل على أنه تشريع زمني روعي فيه زى المشركين وقت التشريع والتصد إلى مخالفتهم . ثم يضيف : وأزياء الناس لا أستقرار لها » .

وفي كتاب تحليل الأحكام للأستاذ محمد مصطفى شلبي - طبعة سنة ١٩٤٩ ص ٢٨ - أن الرسول قد يأمر بالشيء أو ينهى عنه في حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم مؤقت ، فيسألون الرسول التخفيف لما يلحقهم من الحرج فيبين لهم أن ذلك ليس مؤبدا بل جاء لعلة خاصة ، =

(أو الانتقال إلى مجتمع الإسلام) سواء كان التوقيت محددًا بحياة النبي أم بغير ذلك ؟ ! وما هو الضابط لتحديد المطلق والمؤقت ؟ ! وما هو حكم تطبيق المؤقت بعد وقته أو حكم استخراج قاعدة عامة مطلقه منه ؟ ! .

* * *

ثم آيات واضحة الاطلاق أو واضحة التخصيص (بحياة النبي أو شخصه أو أزواجه) لا تثير لبسًا أو إشكالا كبيرا ، إنما يثير اللبس الكبير والاشكال المعقد آيات ليست واضحة الاطلاق أو بيّنة التخصيص ، أو — على الأقل — هي ليست كذلك في نظر البعض .

« خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم » (٢) .

« إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم » (١) .

« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » (٢) .

« من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٣) .

هل المقصود بالرسول في الآيات شخص النبي ذاته بحيث يرتفع الحكم بوفاة النبي ، أم أن المقصود بالرسول تعاليمه ومبادئه ، بحيث يظل الحكم ممتداً للعالم بعد وفاة النبي وللمبادئ وقد انتقل إلى الرفيق الأعلى ؟ ! وإذا كان المقصود بالرسول في الآيات — السالفة ، وغيرها — تعاليم النبي ومبادئه ، فمن يكون الحكم في تفسير هذه التعاليم والمبادئ ؟ ومن يكون صاحب

ثم يضيف (ص ٣١٩) انه كان لعدم الفصل بين النوعين من الأحكام : المؤبد والوقت : أثر كبير في الخلاف بين الفقهاء . فقد يرى بعضهم حكماً للرسول يظنه قد صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ ويقبله على انه شرع عام أبدي لا يتغير ، بينما يراه الآخر صادراً عنه بحكم إمامته ، ويعتبر انه حكم مصلحي جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام .

(١) التوبة ٩ : ١٠٣

(٢) الفتح ١٠ : ٤٨

(٣) النساء ٤ : ٥٩

(٤) النساء ٤ : ٨٠

السلطة في صرفها إلى مجرى آخر إن اقتضى الأمر تغييرها أو تعديلها ؟ ومن يستمد الحق من يدعى لنفسه هذه السلطة ؟ وما ضمان صوابه فيما يقرر وحدود خطئه إن أخطأ ؟

تلك أسئلة يحسن الإجابة عنها في فصل ثال عن « أصول الحكم في الشريعة » ، لكنها ثارت إثر وفاة النبي . فبعد هذه الوفاة امتنعت بعض القبائل عن أداء الزكاة لأبي بكر الصديق ، وكانت حجتها في ذلك أن إعطاء الزكاة حكم خاص بالنبي (١) ، وهو تفسير من رجالها للآية (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ، وصل عليهم ، إن صلاتك سكن لهم) إذ فهموا من الآية أن دفع الزكاة إلى النبي يقابل صلاته عليهم وأن وفاة النبي ترفع حكم تسليمه الزكاة بانقطاع هذه الصلاة .

ولم يقتنع أبو بكر بهذا الرأي وأصرّ على محاربتهم — مخالفا بذلك ما رآه عمر بن الخطاب في البداية — قائلا في هذا الصدد إنه يسوى بين الصلاة والزكاة ، وأنه لأبد أن يحارب من يمنع عنه زكاة كان يؤديها للنبي (٢) .

والواقع أن ثَمَّ فارقا بين الصلاة وإخراج الزكاة ، وهما ركنان من أركان الدين ، وبين إعطاء الزكاة للحاكم ، فإن هذا الإعطاء كان للنبي إعمالا للآية « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم » فهل يكون حكم هذه الآية مخصصا بالنبي ذاته يرتفع بوفاته ، أم أنه حكم عام يختص به كل إمام وأى حاكم ؟ !

وإذا كان أبو بكر الصديق قد استقل بتفسير الآية لإضافة حكمها إليه ، ثم أجمع الصحابة على موافقته ؛ فما هي حدود الحاكم في تحديد المؤبد أو المؤقت من الأحكام ؟ ما هو أساس حقه في أن يضيف إليه حكما يرى البعض

(١) وإعطاء الزكاة للإمام غير التزكي عموما . فالزكاة ركن من أركان الإسلام ، أما إعطاء الزكاة للإمام فهو أمر يتعلق بنطاق حكومة النبي وحكومة غيره .

(٢) يراجع أسباب النزول للواحدى ، تفسير القرطبي ص ٣٠٨٣ .

أنه حكم يتعلق بالنبي أو مخصص بحادثة بذاتها ؟ ثم كيف يكون الاجماع على رأى الحاكم أو على مخالفته ؟ ! .

إن وضع قاعدة عامة لاطلاق الأحكام وتخصيصها ، ثم تطبيقها بعدل وحزم ، مما يوضح معه كثير من المسائل التي تثير الاضطراب في التعامل والبلبله في النفوس .

فاذا كان الحكم مطلقا ، كان حكما شرعيا ، تنص عليه أحكام الشريعة . أما إن كان مخصصا فإنه لا يكون حكما شرعيا بعد انتهاء الواقعة أو الظروف أو الوقت الذي تخصص به .

فآلية « يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي » لا تصبح حكما شرعيا بعد وفاة النبي ، إنما قد تستمد منها قاعدة سلوكية — تندمج في التراث الإجتماعي — مؤداها عدم رفع صوت الأصغر سنا أو مقاما على صوت من يكبره .

والآية « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » لا تصبح حكما شرعيا بعد وفاة أزواج النبي ، لكنها قد تكون أسوة لنساء المسلمين كنهج أخلاق ومسلك إجتماعي .

وواضح أن الفرق بين الحكم الشرعي والقواعد السلوكية أو المناهج الأخلاقية أو المسالك الإجتماعية فارق هام وجوهري . فالحكم الشرعي من مبادئ الشريعة وتطبيقاتها ، وأهم ما في ذلك : أن الجزاء على مخالفته لإثم ديني — طالما أن ليس ثمة عقوبة يقررها الشارع . أما القواعد السلوكية أو المناهج الأخلاقية أو المسالك الإجتماعية فلا لإثم دينيا في مخالفتها ، إنما الجزاء هو استهجان المجتمع أو ملامة الناس . ومن جانب آخر ، فلأنها كمعرف أو عادة تتغير بتغير الأعراف أو بتبدل العادات ، بل أنها تتحدد أصلا بظروف المكان والزمان ، وغالبا ما تتغير إن تغير واحد منهما أو تغيرا معا .

خامساً : الشريعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضي ، مُنبَتَّةَ الجذور عن المجتمع الذي تنزلت فيه ، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاماً فيها :

وصمَّ القرآن المجتمع العربي المشرك قبل الإسلام بالجاهلية ، فأصبح المسلمون يرون أن كل ما قبل الإسلام جاهلية ، ومن ثمَّ عزفوا عن دراسته لتبين ما به من وشائج امتدت إلى ما بعد الإسلام ، وما فيه من عوائد صارت جزءاً من أحكام شريعة الإسلام أو شعائره .

إن القرآن قصد بالجاهلية مجتمعا لا يدين بالله ، وكل ما فيه من قيم تجرى على هذا المحور وتدور على مداره . وما كذلك — بالطبع — مجتمع يعبد الله ، كمجتمع اليهودى أو المجتمع المسيحى ، أو أى مجتمع آخر يجعل من القدسية والجلالة محوراً له ومداراً لأغراضه . فالقرآن قد حث على احترام الأديان الأخرى ، وأمر بسؤال أهل اليهودية والمسيحية عما غمَّ أمره علينا ، بل وأمر بإقامة التوراة والإنجيل : —

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين ، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (١) .

« وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى إليهم ، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٢) .

« وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (٣) .

(١) البقرة ٢ : ٦٢

(٢) النحل ١٦ : ٤٣ ، أهل الذكر تفى أهل التوراة والإنجيل .

(٣) المائدة ٥ : ٤٣ — ٤٤

« وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . » (١) .

فدراسة ما قبل الإسلام ليست مما ينهى عنه الإسلام ، بل هي ما يأمر به .
وان هذه الدراسة تسفر عن أن الشريعة الإسلامية لم تكن منقطعة الصلة
بالماضى ، منبتة الجذور عن المجتمع الذى تنزلت فيه ، بل إنها أخذت من
قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاماً فيها .
فقبل أن ينزل حد السرقة فى القرآن ، قُطعت يد السارق فى الجاهلية ،
ثم أمر القرآن بنفس العقوبة على السرقة (٢) .

والحج كان شعيرة جاهلية ، تغيرت قبلتها بعد الإسلام فصارت الوجهة -
إلى الله سبحانه ؛ وتبدل المضمون فلم تعد التجارة هدف الحج ، وإنما إجماع
المسلمين لتدارس أحوالهم .

والجمعة كانت يوماً لاجتماع العرب - فى الجاهلية - وقد سميت بمعنى
الاجتماع ، وقد كانت تسمى العروبة (٣) . وجمَعَ أهل المدينة قبل أن
يقدم عليهم النبي وقبل أن تنزل الجمعة ، لأنهم أرادوا أن يتفردوا بيوم
خلاف السبت وهم يوم اليهود والأحد يوم المسيحيين ، وبذا جعلوا الجمعة
يوماً يذكرون الله فيه ويصلون ويستذكرون . وعندما هاجر النبي إلى المدينة
جمَعَ المسلمين وخطب فيهم (٤) ، ثم نزلت بعد ذلك الآية :

« يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله
وذروا البيع . ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون » (٥) .

* * *

(١) المائة ٥ : ٤٧

(٢) تفسير القرطبي ص ٢١٥٧ . وكان الوليد بن المغيرة أول من حكم بقطع يد السارق فى
الجاهلية .

(٣) والذى سماها الجمعة هو كعب بن لؤى .

(٤) إراجع تفسير القرطبي - المرجع السابق - ص ٦٥٧٦ .

(٥) الجمعة ٦٢ : ٩

(م ٦ - الشريعة)

إن تواصل الشريعة بالمجتمع واستمداد بعض أحكامها منه هو أفضل تطبيق لقواعد التطور وأصدق حال لنظام الإنسانية . فإن التطور السديد لا يعنى هبوط قواعد على المجتمع من علٍ أو دخولها عليه وهى غريبة عنه . إنما يتوقف سداد التقدم ونجاحه على استبقاء الصالح من القواعد ، ثم التوجه به إلى قبلة مرجوة تستهدف الأغراض الإنسانية السامية أو تتوجه بها إلى القدسية والجلالة .

وقد كانت شريعة الإسلام خير تطبيق لقواعد التطور السليم ولنظام الإنسانية الصادق ، فأخذت من قواعد المجتمع ما رآته ملائماً — كقطع يد السارق والحج والإحتفال بالجمعة وغير ذلك — ثم خلّصته إلى سبيل الله ومَحَصَّتْهُ صِوَالِحُ النَّاسِ جميعاً .

وإن هذا الأصل من أصول الشريعة يجب أن يكون ملحوظاً على الدوام ، فإن العادات الإجتماعية طبائع ثانية ، ربما غلبت الطبائع الأولى . وإن ثقل النظام الإجتماعى وضغطه قد يغلب فى بعض الأفراد إيمانهم ومعتقداتهم . وما لم تكن الشريعة على وعى بذلك فإنها قد تضطرب عند التطبيق أو تُحدث فى نفوس الناس اضطراباً شديداً .

سادساً : الدين كامل ، واكتمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال أحوال المجتمع والتقدم بالانسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية :

« إن الدين عند الله الإسلام » (١) .

ولكن .. ما هو هذا الدين ... !

انه الدين الذى علّمه لإدريس (أوزوريس) .

وهو الدين الذى نادى به نوح ، الذى قال « وأمرت أن أكون من المسلمين » (٢) .

(١) آل عمران ٣ : ١٩

(٢) يونس ١٠ : ٧٣

وهو الدين الذى كان عليه إبراهيم « ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا
ولكن كان حنيفاً مسلماً » (١) « هو سماكم المسلمين من قبل » (٢) .

وهو دين بنى إسرائيل « قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل
وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون » (٣) .

وهو الدين الذى بشر به السيد المسيح .

والدين الذى دعى إليه محمد (ﷺ) .

« قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق
ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبىون من ربهم ، لا نفرق
بين أحد منهم ونحن له مسلمون » (٤) .

« ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك » (٥) .

إنه الدين الذى نادى به اخناتون وبشر به جوتاما بوذا وعلم به سقراط ،
وكل من دعى إلى الإيمان بالله وحسن الخلق ، من الرسل الذين لم يقصص
القرآن أنباءهم .

بل إنه سمى الخلق جميعاً « له أسلم من فى السماوات والأرض طوعاً
وكرهاً » (٦) .

وما هو الإسلام : إنه الإيمان بالله والإستقامة . (والإستقامة هى ماعت ،
عند قدماء المصريين) .

« فلذلك فادع واستقم » (٧) أى ادع إلى الإيمان بالله ثم استقم .

« إنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه » (٨) .

(٢) الحج ٢٢ : ٢٨

(٤) آل عمران ٣ : ٨٤

(٦) آل عمران ٣ : ٨٣

(٨) فصلت ٤١ : ٦

(١) آل عمران ٣ : ٦٧

(٣) البقرة ٢ : ١٣٣

(٥) غافر ٤٠ : ٧٨

(٧) الشورى ٤٢ : ١٥

« إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائكة » (١) .
 « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٢)
 « اهدنا الصراط المستقيم » (٣) .

هذا الدين كامل منذ علمه أول الرسل وحين نادى به كل الرسل وحتى
 دعى إليه النبي (ﷺ) ، فإعلم رسول ولا نادى ولا دعا إلى دين ناقص ،
 إنما كان الدين كلاً كاملاً وكلاً واحداً عند جميع الرسل والأنبياء :

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به
 إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .
 إلا أن الدين غير الشريعة .

الدين هو الإيمان بالله والإستقامة (٤) .

والشريعة هي منهاج الإيمان بالله ومنهاج الإستقامة . لذلك كان الدين
 واحداً لكل الأنبياء وكانت الشريعة مختلفة باختلافهم ، تتكامل بهم على
 توالى الرسالات ، ذلك لأنهم لم يتوجهوا إلى مجتمع واحد وإنما إلى مجتمعات
 مختلفة ، لكل مجتمع طريق ولكل منهم سبيل . وما يصلح في مكان لا يصلح
 في غيره ، وما يلائم زماناً لا يلائم غيره .

« لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا » .
 « ثم جعلناك على شريعة من الأمر » .

اتفق الإيمان لدى جميع الأنبياء والرسل واختلفت مناهجهم في الدعوة
 إليه وفي اتباعه .

توحد الدين عندهم جميعاً وتفرقت الشرائع ، لكل منهم شريعة ؛
 كانت شريعة موسى عزل بني إسرائيل عن غيرهم من القبائل والقوميات
 لهير أجسامهم من الأمراض وتنقية نفوسهم من الأغراض .

(١) فصلت ٤١ : ٣٠

(٢) الاحقاف ٤٦ : ١٣

(٣) الفاتحة ١ : ٦

(٤) من حديث للنبي إلى شخص سأل عن الإسلام أن قال له « قل آمنت بالله ثم استقم » .

وكانت شريعة السيد المسيح إستحياء الضمير الإنسانى ليكون هو الأصل فى كل شىء .

أما شريعة النبى (ﷺ) فهى القضاء على النعرة القبليّة والعنجهية الجاهلية ، وبثّ حسّ إنسانى لدى الجميع ، ثمّ التطور بالمجتمع إلى الأفضل والتقدم بالناس إلى الأسى .

فنهج القرآن وشريعة الإسلام هى التطور الدائم والتقدم المستمر . لذلك فإن إكمال هذه الشريعة يكون باستمرار تطبيقها ، أى بدوام التطور واستمرار التقدم .

إن المنهج لا يكتمل أبداً ، فلو كمل الطريق إنتهى ولو كمل السبيل إنقطع . إنما هو يكتمل بدوام تطبيقه تطبيقاً سديداً .

وما دامت الشريعة تراعى أصولها ، تستقبل الجلالة وتهدف الإنسان ، فإنها دائماً أبداً فى إكمال مستمر ... وهذا هو كمالها . كمال السير استمراره ، وكمال التقدم دوامه ، وكمال السبيل تواصله .

* * *

إذن ، فالدين هو الإيمان بالله ثمّ الإستقامة .

والشريعة هى المهاد الذى يظهر به الإيمان والطريق الذى تبدى فيه الإستقامة .

وإذا أريد إجمال الأحكام العامة للشريعة الإسلامية يمكن بيان ذلك فيما يلى :

* الشريعة تعلق أحكامها على قيام مجتمع سده الفضل ولحمته التقوى ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع الذى يكون الحكم فيه عدولا كما يكون المحكومون فيه على إستقامة حقيقية .

* والشريعة لم تنزل كلاً ولم تأت بغير أسباب ، وإنما كانت تتوالى على الوقائع وتغير بتقدمها ، فكانت بذلك كائناً حياً يتفاعل مع الحياة

ويتناسج مع الواقع ؛ فهي — من ثم — ذات أسلوب عملي واقعي وليست مجرد
تurf فكري أو بناء من التركيبات الذهنية .

* وهي دائماً في حركية دائبة تتميز بالجدّة والعصرية والأصالة فتتقدم
عن المصالح وتتطور إلى الأفضل .

* وأحكامها ليست جامدة على الإطلاق ، بل تتميز بالمرونة والتخصيص .
فما كان منها مطلقاً كان حكماً شرعياً ، وما كان مخصصاً جاز أن يوحى بقواعد
سلوكية ومناهج أخلاقية ومسالك إجتماعية تتغير بتغير الأعراف أو تبدل
العادات .

* وهي لم تكن منقطعة الصلة بالماضي منبئة الجذور عن المجتمع ، بل انها
أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاماً فيها ، وان عليها
— على الدام — أن تسير الصالح من الأعراف والصحيح من العوائد .

* وهي منهج حي ، إكتماله في السعي الدلّثب إلى ملاحقة أحوال المجتمع
والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية .

الفصل السابع

الأصول التطبيقية
للشريعة

دائماً أبداً يختلف النظر عن التطبيق ، وفي ذلك تكمن أدواء البشرية .

فالتفكير المجرد أو التأصيل النظري يَرُدُّ المسائل إلى فكرة تتداعى إلى فكرة وتتأدى إلى أخرى ، حتى ينشأ بناء كامل محكم من السياقات الفكرية المجردة ، تحكمه الهندسة الداخلية والتناسق النظري ، وتضبطه الألفاظ دون غيرها . وعندما يتصل هذا البناء بالواقع يختل ويضطرب ؛ لاختلاف المجال الذى نشأ فيه واكتمل عن المجال الذى يُراد تطبيقه فيه . ويُحدث الخلل والاضطراب خللاً مماثلاً فى كل من الفكر والواقع حتى تذهب الثقة ويهتز التقدير وتغيم الرؤية لكل من العقل والحياة ، فيجرى الظن إلى أن العقل قاصر وأن الحياة لا معقولة (١) . والحق ، أن العقل قاصر إذا لم يتصل بالواقع ، وأن الواقع غامض ما لم يتكشف بالعقل .

لقد قامت حضارة كاملة — هى حضارة المصريين القدماء — على ربط العقل بالواقع وضبط الواقع بالعقل ، بحيث يُمسك الواقع جموح العقل وينير العقل ظلام الواقع . وعلى هذا النسق العملى تَبَدَّتْ شريعة الإسلام وظهر المنهج القرآنى .

فالشريعة — على ما سلف البيان — لم تجيء مرة واحدة ولم تنزل أمراً مجرداً ، وإنما ارتبطت بالواقع ودارت فيه وتناجست به ، تأخذ منه عوائده وأعرافه ، وتُحكم قواعدها على أسباب منه ، وتلاحق أحكامها تطوره ، وتتقدم على هذا التطور . لذلك ، فإن البحث فى أصول الشريعة لا بد وأن يستهدف فى المقام الأول بيان هذه الأصول عند التطبيق وتحديد مدارها مع الواقع ، وإلا كان مجرد بحوث نظرية واستعراضات منطقية تخالف روح الدين وتعارض صميم الإسلام .

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ، مسألة أولية : مثالية أم مادية . ص ٣١ .

وفي مسار الأصول التطبيقية لابد وأن يبدأ البحث بمسألة الاتصال بين المجتمع الإسلامي ككل وغيره من المجتمعات ، وهو ما يُعبر عنه — في القانون الوضعي — بالعلاقات الدولية ، ثم يعرج البحث على موضوعات القانون الداخلي : مسائل الأحوال الشخصية والموارث ، والمسائل المدنية ، والمسائل الجنائية أو الجزائية .

مسائل العلاقات الدولية :

عندما بدأ الإسلام كانت على تخوم بلاد العرب دولتان قويتان هما فارس والروم . وكانت داخل البلاد قبائل كثيرة ، ملكت بعضها أراض منها ، وسادت بعضها على قبائل أخرى ، هذا فضلا عن مشركي مكة .

أما فارس ، فقد كانت دولة مشركة ، ولذلك لم يكن لدى المسلمين تعاطف معها ؛ وكان تعاطفهم مع الروم المسيحية بينما كان تعاطف مشركي مكة مع فارس (١) . وكان نظام الدولة عند الروم يقوم على ما يسمى بنظام السيفين ، وهو نظام يُوجد في الواقع مجتمعين : مدينة الله Civitas Dei وترأسه الكنيسة ، والمدينة الأرضية Civitas terrena وتحكمه السلطة المدنية . وفكرة المجتمعين هذه — أو المدينتين أو الدولتين — تعود إلى تعاليم السيد المسيح (٢) .

فلقد توجه إليه شخص — بإيعاز ممن كانوا يريدون الإيقاع به — وسأله عما إذا كان على اليهود أن يدفعوا الضرائب للدولة الرومانية ، وكان المقصود من السؤال أن السيد المسيح إما أن يرد بالإيجاب ، فيكون بذلك قد أجاز لليهود الخضوع للدولة الرومانية — الوثنية آنذاك — وهو ما يخالف الديانة اليهودية ؛ وإما أن يرد بالنفي ، فيكون بذلك محرضا على الثورة على الدولة الرومانية مستوجبا للإعدام حسب قوانينها . وقد تنبه السيد المسيح للشرك الذي نُصب له فسأل السائل عن معاملة الجزية — أي النقود التي تُدفع للضرائب —

(١) تراجع أسباب نزول الآية « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفليون » .

(٢) تراجع كتابنا حصاد العقل ص ١٣٥ .

ولما قدّم له قطعة منها أشار السيد المسيح إلى صورة قيصر المسكوكة عليها وسأله : لمن هذه الصورة ؟ فأجاب السائل إنها لقيصر ، عندئذ أجاب السيد المسيح : إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، يقصد بذلك أن النقود لقيصر ، فلا بأس أن تُعطى له ؛ أما القلب فهو لله ، ومن الواجب أن يوهب له .

من هذا القول نشأت أهم نظرية في الفكر المسيحي - طبعته بطابعها وميزته عن غيره - مؤداها وجود ازدواج في تنظيم الجماعة الإنسانية وقيام إثنية في مراقبتها . فشئون الروح والخلاص الأبدى هي اختصاصات الكنيسة ، وهي مجال تبشيرها وتعاليمها ، يقوم بها نظام الكهانة . أما مجريات الأمور الدنيوية اليومية ، والمحافظة على السلام والنظام والعدالة ، فهي اختصاصات الحكومية المدنية ، وهي المجال الحقيقي لعملها ، يقوم به الحكام والموظفون والمأمرون . (١) ولكي تتحقق السعادة للمجتمع البشري ، يجب أن تسود هذين النظامين روح التعاون والتساند . على أن فكرة التعاون كانت من الغموض بحيث لم يكد يوجد اختصاص واحد لا يختلط فيه الأمر بين المسئولين بشكل يؤدي إلى الفوضى ، هذا فضلا عن احتمال قيام حالة طارئة تسوغ لاحدى الحكومتين التدخل في شئون الأخرى .

وعلى الرغم من وجود ضرورات عملية تقتضى الجمع بين السلطين فقد ظل التمييز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية جزءا أساسيا من العقيدة المسيحية ، قوامه أن الجمع بين السلطين الروحية والزمنية في يد واحدة هو تقليد وثني ، قد يكون شرعيا في الأزمنة التي سبقت المسيحية ؛ لكنه بعد ظهور المسيح ، لا يصح ولا يجوز .

إن المسيح - في هذا التقدير - هو آخر من جمع بين السلطين جمعا شرعيا . أما بعده ، ونظرا لضعف النفس البشرية التي قد يجمع بها وجود السلطين في يدها ، فقد أصبح من الحرام الديني أن يجمع رجل بين وظيفتي

الملك ورجل الدين في آن واحد — وذلك مع التسليم بحاجة كل سلطة إلى السلطة الأخرى (١) .

هذا الفكر ، أوجد معتقدا عاما بقيام مجتمع مسيحي واحد مهما اختلفت نظم الحكم فيه أو تقطعت أجزاؤه دولاً وإمارات . ففي داخل الدول والامارات المختلفة التي تدين بالمسيحية يوجد مجتمع واحد ، هو المجتمع المسيحي ، يدين لكنيسة واحدة . وقد أدى هذا الفكر — بالتالي — إلى أن يصبح المجتمع المسيحي واحداً أمام المجتمعات أو الدول الأخرى غير المسيحية . وبذلك وجد مجتمع مسيحي يقابله — في العالم كله — أي مجتمع غير مسيحي .

وعندما بدأ الإسلام في المدينة نشأ مجتمع إسلامي جديد يرى أنه بطبيعة قيمه وتكوينه يقابل أي مجتمع آخر يهودي أو مسيحي أو مشرك . وأدت صراعاته مع المجتمع اليهودي في المدينة وحروبه مع المجتمع الوثني في مكة إلى تعزيز المقابلة بينه وبين شتى المجتمعات الأخرى ، التي بات يخشى منها على تكوينه الوليد . وكانت بعوث النبي إلى حكام البلاد المجاورة ترجع إلى الرغبة في نشر الدين كما كانت تعود إلى الرغبة في كف أذاهم عن المجتمع الإسلامي حتى يكبر ويشدد ، دون حروب وبغير صراعات . (٢)

ولم تنته حروب المسلمين مع المجتمع الوثني في مكة إلا قبل وفاة النبي بقليل ، وبعد ذلك بدأت حروب المسلمين مع فارس والروم ، تلك الحروب التي استمرت حوالي قرن بعد ذلك ، حتى فتح المسلمون الأندلس . وخلال هذه الفترة نشأت الأفكار والنظريات التي حكمت علاقة المجتمع الإسلامي

المرجع السابق .

سيرة ابن هشام (الجزء الرابع ص ٢٧٨ ، ٢٧٩) أن النبي أرسل دحية الكلبي إلى روم وعبد الله بن أبي حذافة السهمي إلى كسرى الفرس وحاطب بن أبي بلتعة إلى مصر وعمر بن أمية إلى النجاشي ملك الحبشة وشجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث بن الشام . كما أرسل الوفود إلى الملوك العرب فكان عمرو بن العاص إلى ملكي بن عمرو إلى ملكي الإمامة والعلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوى العبدى ملك جرير وأمية المخزومي إلى الحارث بن كلال الحميري ملك اليمن .

بغيره من المجتمعات ، ثم حدث أن استمر البعض في إضفاء الاستمرارية والدوام على هذه النظريات وتلك الأفكار ، دون أن يتنبه إلى أنها مخصصة بالحال الذي فرضته الظروف على المجتمع الإسلامى الأول ، وجعلت منه مجتمعا يحارب حتى يطمئن ويجهاد لكي يسلم . ويبدو ذلك واضحا من تتبع أهم فكرتين نشأتا في هذه الظروف : فكرة أن دولة الإسلام تكون حيث يوجد الإسلام ، وفكرة أن الدولة الإسلامية دار سلام وما عداها دار حرب .

فكرة قيام دولة الإسلام حيث يوجد دين الإسلام :

لم يتضمن القرآن أى آية أو حكم عن إنشاء دولة أو عن نظام الحكم فيها ، كما أن أحاديث النبي جاءت خلوا من ذلك ، وهو أمر طبيعى ، لأن الأصل في الدين أنه يُوجّه إلى الإنسان ويستهدف رفعة الإنسانية ، وبذلك لا يتميز بأرض ولا يتشكل في دولة .

وفي البدء كان ثمَّ مجتمع إسلامى ، وحتى وفاة النبي لم تنشأ في الإسلام دولة . وإذا ما اعتبرت حكومة النبي في المدينة دولة ، فهي أقرب إلى نظام دولة المدينة عند الإغريق (١) ، غير أنها ذات طبيعة خاصة . وبعد وفاة النبي وتوالى الفتوحات بدأت تنشأ معالم الدولة حتى أصبحت في العهد الأموى إمبراطورية عظيمة .

إنما يلاحظ أن الدولة في العصور الوسطى كانت ذات طابع ومقومات تختلف عن الدولة في العصر الحالى . فالولاء في تلك العصور كان للدين ، ولم يكن للوطن كما هو الحال الآن . وكان المروق عن الدين أو المساس به مما يعطى أثرا أقرب ما يكون إلى الأثر الذى تعطيه في العصور الحالية جريمة الخيانة العظمى (٢) .

إن دولة العصور الوسطى - في المسيحية والإسلام - دولة المجتمع ، وليست الدولة التى تقوم على أرض معينة واسم لها وتاريخ وشعب قد يكون

(١) State of City

(٢) يقارن كتاب العقوبة للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٨٩ .

من قوميات مختلفة ومن أديان شتى . ولا يعنى ذلك أنه لم تكن فى دولة الإسلام قوميات متعددة وأديان أخرى ، لكن الأساس فى هذه الدولة لم يكن القومية ، بل الدين ذاته ، وكان وجود الأديان الأخرى أمر من قبيل التسامح .

لقد كان خطاب القرآن — دائماً — للناس أو للمؤمنين ، لا للمواطنين . « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (١) « يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله » (٣) وفكرة المواطنة (٣) كانت غريبة عن الفهم آنذاك ، فكان ما يقابلها : المسلم فى بلاد الإسلام والمسيحى فى البلاد المسيحية .

من هذا الفهم يمكن القول بامتداد المجتمع الإسلامى حيث يوجد مسلمون ، أو انتشار المجتمع المسيحى حيث يكون المسيحيون . فإذا قامت دولة من مجتمع كله أو أغلبه من المسلمين أو من المسيحيين فمن البدهى أن يصطبغ كيان هذه الدولة بنظام المجتمع وأن يحدث تداخل واختلاط بين هذا وذاك .

إن الدين يُعنى بالإنسان ويهتم بالمجتمع ، لا بالدول أو الإمبراطوريات . وتأسيس الدول وإنشاء الإمبراطوريات ليس من صميم الدين ، ولكنه من ممة البشر وظروف المجتمعات الدولية . ويوم ترقى الطبيعة البشرية ويسمو مع الإنسانى ، سوف تتغير النظم السياسية وتتبدل الأشكال المعروفة ، مع المجتمع الدولى كله مجتمع الإنسان ، من الإنسان إلى الإنسان .

ة أن الدولة الإسلامية دار سلام وما عداها دار حرب :

ظل الإسلام فترة طويلة يأخذ المسلمين بكبح النفس ويعودهم الصبر ، المكراه ، حتى إذا ما خرج المسلمون إلى المدينة وجاء المشركون يتهم أذن لهم بالقتال لدفع ما لحق بهم من ظلم عندما اضطروا إلى الهجرة فظفوا دينهم من عنت الشرك وإكراه المشركين : —

(١) الحجرات ٤٩ : ١٣

(٢) النساء ٤ : ١٣٦

Citizenship (٣)

« أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَأَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ . الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ » (١) .

وبعد ذلك ، نزلت آية تقصر الحق في القتال على من يبدأ المسلمين بالقتال ، وتنهى عن الاعتداء : —

« وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ، وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ » (٢) .

وبعد ذلك نزلت الآية التي تحدد أحكام الحرب : —

« وَاَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ . وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ . وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ . وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جِزَاءُ الْكَافِرِينَ . فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ، وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ . فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ . الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ ، وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ، فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ » (٣) .

فالمقصود بالقتل في الآيات — على ما هو بيّن — القتال ، لا القتل بالمعنى المعروف . فكأنما حكم الآية أن يقاتل المسلمون من قاتلوهم من قبل من المشركين . وأن يردوا عليهم جرمهم فيخرجوهم من مكة التي سبق وأن أخرجوا المسلمين منها ، حتى يكون الدين لله لا للأوثان التي كانت في المسجد الحرام . والقتال موقوف عند انتهاء العدوان ، ومشروط بأن يكون مماثلاً للاعتداء الذي تم .

وعلى ذلك يكون القتال في منهج الإسلام وفي شريعة القرآن قتالاً للمشركين الذين آذوا النبي وأخرجوه هو والمؤمنين من مكة ثم تعقبوهم في

(١) الحج ٢٢ : ٣٩

(٢) الحج ٢٢ : ٤١

(٣) البقرة ٢ : ١٩١ — ١٩٤

المدينة بالقتال والعدوان . ولم تقصد الشريعة — أبداً — أن يكون القتال للمؤمنين بالكتب السماوية — اليهود والمسيحيين — إلا أن يكون دفعا لاعتداء أو وقفا لتهديد ، كما لم تقصد أن يكون الهدف من القتال جعل الناس جميعا مسلمين .

« ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم » (١) .

« ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » (٢) .

« لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (٣)

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين ، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٤)

إنما يثير الشبهة في هذا المنهج الحكيم تفسير غير سديد لآيتين : —

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٥) .

« يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يَلُونَكُمْ من الكفار » (٦) .

فقد رأى من أساءوا فهم الشريعة أن هاتين الآيتين تأمران بقتال أهل الكتاب وقاتل الكفار — على الإطلاق — ورتبوا على ذلك دعوى تتأدى في أن الصلة بين الإسلام وغيره من الدول أو المجتمعات هي الحرب دائما ،

(١) الانعام ٦ : ٣٥

(٢) يونس ١٠ : ١٩

(٣) البقرة ٢ : ٢٥٦

(٤) البقرة ٢ : ٦٢ ، وفي المائدة ٥ : ٩٦ (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون

والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) .

(٥) التوبة ٩ : ٢٩

(٦) التوبة ٩ : ١٢٣

وأن السلم ليس إلا هدنة مؤقتة ريثما يتبها المسلمون . (١) وزاد البعض فرأى أنه من غير الجائز لإمام المسلمين التعاقد على سلم دائم مع بلاد الحرب ، لأن في ذلك الغاء لفريضة الجهاد (٢) .

ويُردّ على ذلك بأن الآية الأولى لا تأمر بقتال الذين أوتوا الكتاب حتى يسلموا — بإطلاق — وإنما هي تأمر بقتال الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر منهم (وفي كل دين ملحدون به) ، والذين لا يدينون دين الحق (والمقصود بذلك الإسلام كما دعى إليه كل الرسل والأنبياء) ، حتى يعطوا الجزية (أى ينتهوا إلى السلم مع المجتمع الإسلامى فيعطوا له جزية دليل حسن نواياهم ، دون أن يستلزم ذلك إسلامهم) .

أما الآية الثانية فلم يقصد بها قتال كل الكفار على ظهر الأرض ، بل الكفار الذين كانوا يجاورون المسلمين ويلونهم في المكان . فالآية بذلك أدنى إلى التنظيم الحربى الذى يأمر بتطهير الأماكن المجاورة للمجتمع حتى يأمن هذا المجتمع كل تهديد ويتقى شر أى إيذاء . (٣)

إن للشريعة أصولاً عامة — سبق بيانها — ومتى تحددت امتنع أى لبس في الفهم وارتفع كل اضطراب في التطبيق . وإن من هذه الأصول أن آيات القرآن نزلت على الأسباب وأن تفسير الأحكام مرتبط بالخلفية التى قصدت إليها . فإذا فهمت الخلفيات ولوحظت بان بجلاء أن الإذن للمسلمين بالحرب كان من قبيل الدفاع عن النفس والعقيدة ، ومن باب وقف التهديد أو منع الإيذاء ، وهو منهج يسائر الطبيعة الإنسانية الراقية ويتوافق مع العزة النفسية التى تأبى السكوت على الضيم وترفض الخنوع والمذلة .

(١) تراجع هذه الآراء في كتاب الشريعة الإسلامية والقانون الدولى العام للمستشار على منصور ص ٢٥٥ وما بعدها .

(٢) يراجع كتاب الشرع الدولى في الإسلام للدكتور نجيب ارمنازى ص ١١٣ وقد أشار فيه إلى كتاب الأحكام السلطانية للماوردى — على مذهب الشافعية — حيث يقول (أن المواجهة والمعاهدة يجب الاتجاوز عشر سنين .. (وإلا) بطلت الهدنة . وذلك استناداً إلى مدة عهد الحديبية) (٣) تراجع رسالة الأستاذ محمود شلتوت في الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب ص ٣٥ ، ٣٦ . وفي هذه الرسالة أن الأمر بالحرب كان مقصوراً على مشركى شبه الجزيرة العربية .

ويقابل ذلك أن الشريعة فرضت السلام أصلا ، ودعت إليه ، وجعلت منه مثلا أعلى لجماعة المؤمنين : —

« وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (١) .
« فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سييلا » (٢) .

« ولا يجرمكم شأن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا » (٣)

* * *

إن الفكر الديني — لا الدين ولا الشريعة — هو الذي أوجد أفكارا ونظريات ، استخلصها من الظروف التي تعرض لها مجتمع الإسلام في بدايته والدولة الإسلامية في طورها الأول ، وزعم أن أفكاره ونظرياته هي الدين الخالص وهي الشريعة الدائمة ؛ وفاته أن ما وصل إليه كان نخصصا بوقته ومرهونا بظروفه ؛ وأن الشريعة الإسلامية — ومنهج القرآن — هي ما يتوافق مع الذات العليا والنفس الراقية التي تهدف إلى السلام ، ولكن تذود عنها أي ضيم أو عدوان ، وتوجد لحياتها ظروفًا مواتية لا يهددها فيها باغ ولا يؤذيها أحد .

لقد كانت أفكار بعض المسلمين — والخلط بين المنهج والأحكام (بين الشريعة وتطبيقاتها) — سببا تلقفه نفر من المغرضين ليذيع عن الإسلام ما هو منه براء ، فيزعم أنه دين العدوان وأن شريعته الحرب وسننه الخداع . وإن في إيضاح الدين وبيان الشريعة وتحديد السنن ما يرد هذا الزعم ويدحضه .

مسائل الأحوال الشخصية والميراث :

إن بيان الأصول لا يعني تتبع التفريعات ولا الاستطراد في التفاصيل . لذلك فإن التعرض إلى مسائل الأحوال الشخصية والميراث — في هذا الصدد —

(١) الانفال ٨ : ٦١

(٢) النساء ٤ : ٩٠

(٣) المائدة ٥ : ٢

لن يكون بيانا للأحكام الخاصة بها أو التفرعات الناتجة عنها أو التفاصيل التي استلزمها التطبيق ، وإنما هو تحديد للأصول التي يتعين اتباعها في هذه المسائل التي اسهبت كتب الشراح في شرحها .

وأهم الأصول في تطبيق هذه المسائل : —

أولا : أن الشريعة حرصت في مسائل الأحوال الشخصية والميراث على أن تؤكد على أهم أصل من أصولها العامة ، وهو الأصل الذي يفيد أن تطبيق الأحكام منوط بوجود مجتمع ديني ومشروط بالركون إلى ضوائر الناس الحية وذمهم التقية .

« وللمطلقات متاع بالمعروف » (١) .

« ومتعهن ، على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ، متاعا بالمعروف » (٢)

« فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف » (٣) .

« وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا

تراضوا بينهم بالمعروف » (٤) .

« وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف

ما فرضتم ، إلا أن يعفو أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ، وأن تعفو أقرب

للتقوى ، ولا تنسوا الفضل بينكم .. » (٥) .

وبعد بيان أحكام الطلاق (في سورة الطلاق) أكدت الآية :

« وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » (٦) .

(١) البقرة ٢ : ٢٤١

(٢) البقرة ٢ : ٢٣٦

(٣) الطلاق ٦٥ : ٢

(٤) البقرة ٢ : ٢٣٢

(٥) البقرة ٢ : ٢٣٧

(٦) الطلاق ٦٥ : ١

وبعد بيان آيات الميراث (في النساء) ، أكدت الآية :

« تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم . ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين » (١) .

إن مسائل الزوجية والبنوة وما يتصل بهما من عقد زواج أو طلاق أو وصية أو ميراث ، مسائل تتدخل فيها العاطفة البشرية أكثر مما يحكمها منطق العدل ، ولما كان للعاطفة جنوحاً إلى العطاء الزائد أو إلى المنع المطلق فقد ركنت الشريعة إلى الضمائر والدم كي يكون المنع واليمن ضمن حدود الله ، أى في نطاق العدل ؛ ثم أمرت بالفضل ، حيث يُعطى الإنسان الحق ويزيد عليه من عنده . ولا يمكن أن يقع العدل أو يزيد الفضل إلا من نفس سمّت بالدين وتجردت بالتقوى حتى تعرف الحق خالصاً فتعطيها ولو كرهت ، وتعرف الفضل زائداً فتمنحه على سماح .

ثانياً : ان عقد الزوجية في شريعة الإسلام عقد مدنى وليس عقداً دينياً ، فهو يُنقصد بقبول وإيجاب من الزوجين البالغين - أو من ينوب عنهما - ويصح بحضور شاهدين ، دون أى إجراء آخر دينى أو شكلى . ومع هذه القاعدة الواضحة دون خفاء ، الظاهرة بغير اختلاف ؛ فإن الفكر الدينى في الإسلام وتقاليده المجتمعات ، أضفت على العقد مسحة دينية ، فألزمت نفسها بما لا يلزم وفرضت من عندها ما ليس مفروضاً ، ورتبت على ذلك وذلك أن جعلت من عقد الزواج ومن آثاره ونتائجه أحكاماً دينية ؛ مع أن الشريعة لم تقصد ذلك أبداً ، وإنما قصدت إلى استثارة روح الدين فيمن يطبق العقد ، وإلى استنهاض حمية العدل فيمن يعمل آثاره ؛ لكى لا يميل ولو تحت ضغط العاطفة ، أو ينجح ولو بتزييف معانى العدل .

فالشريعة - في ذلك - إنما تُعد كل فرد من المجتمع الإسلامى كي يكون

قاضيا يحكم بالعدل ولو على نفسه ، ويقضى بالفضل ولو أعتته ذلك ، وتلك هي سمتها دائما : -

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم » (١) غير أن تكوين القاضى - على أساس دينى - لا يعنى أن ما يقضى فيه من أفضية قد أصبح أحكاما دينية أو حتى مسته روح الدين . إن القاضى فى الشريعة عادل ، والفرد مع أسرته فاضل ، ولكن تبقى للأفضية أوضاعها المدنية ، وتبقى العلاقات دائما بأسمائها الحقيقية وأوضاعها الفعلية - مدنية وإنسانية - غير دينية .

ثالثا : إن أحكام عقد الزواج والطلاق مما ينطبق عليه الأصل العام من أصول الشريعة الذى يقضى بترتيب الأحكام على أسبابها ، وبتغير الأحكام ما تغيرت الأسباب الداعية إلى ذلك .

وقد طُبِّقَ هذا المبدأ والمجتمع الإسلامى لم يكدرى من التطور إلا قليلا ، فلم يحدث له ما حدث من تغيير فى الوقت الحالى ولا حدث لأبنائه ما حدث بعد ذلك من تحريف فى الضمائر والذم . ذلك أن الطلاق فى الأصل - عند أهل الجاهلية وأهل الإسلام - كان بغير نهاية تبين بالانتهاء إليها الزوجة ، طالما راجعها الزوج فى عدتها . وحدث أن رجلا قال لامرأته على عهد النبى : لا آويك ولا أدعك تحلين ! قالت : كيف ذلك ! قال : أطلقك فإذا دنا مُضِيَّ عدتك راجعتك - فمتى تحلين لغيرى ؟ فذهبت إلى النبى وقصت عليه ما حدث فنزلت الآية (الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تطلق بإحسان) فاستقبل الناس هذا الحكم جديدا ، من كان طلق منهم ومن لم يكن طلق ، فكانوا يراجعون الزوجة مرتين ثم يصبح الطلاق فى الثالثة باثنا .

وفى عهد عمر رقى إسلام الناس ومالت قلوبهم إلى الدنيا فكانوا يسارعون إلى طلاق نساءهم مبالغة فى إرضاء من شغفت قلوبهم بهن من سبايا الفرس والشام ، وكانوا يذكرون الطلاق الثلاث فى كلمة واحدة حتى تطمئن

ذات الدّل على أنها أصبحت المنفردة بالقلب . وأدت أسباب أخرى - بجانب ذلك - إلى العبث بالطلاق الثلاث استهتاراً وإضراراً ، فإذا بعمر بن الخطاب يفتى بامضاء طلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاث طلاقات متفرقات ، أى أن الزوجة تبين من زوجها متى طلقها - ولو للمرة الأولى - طلاقاً مقترناً بلفظ الثلاث . وقال فى ذلك « إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم ! ؟ (١) » قصد من ذلك أن فتواه - أو حكمه الجليد - سوف يجعل الشخص حذراً أن ينطق بلفظ الطلاق مقترناً بالثلاث حتى لا تبين منه زوجه فلا يستطيع مراجعتها إلا بشروط صعبة « (٢) » .

وقد ظل حكم عمر - فى جعل الطلاق المقترن بلفظ الثلاث طلاقات - سائداً فى مصر حتى صدر المرسوم بقانون رقم ٥٢ لسنة ١٩٢٩ فنص فى المادة الثالثة منه على أن (الطلاق المقترن بعدد لفظاً أو إشارة لا يقع إلا واحدة) . فحكم عمر اجتهاد ، وحكم القانون اجتهاد ، ولا بأس من الاجتهاد ووضع أحكام جديدة تلائم الظروف المتغيرة . بل إن الاجتهاد بالرأى ومسايرة الأحكام لمقتضى التطور الإجتماعى ، هو هو معنى الشريعة ، الذى قصد إليه الدين واستهدفه الشارع لأعظم .

رابعاً : إن أحكام المواريث - كأحكام عقد الزواج - أحكام مدنية ، وإن كان عدل المؤمن وتقواه يدفع به إلى التزامها حتى لا يقع منه جور أو يلحق بالورثة ظلم .

غير أنه متى كان الشخص عادلاً تقياً فإن له أن يُحدث من الأحكام - على المستوى الفردى أو المستوى العام - قواعد جديدة تلائم حوادث لم تحدث على عهد النبي . فأحكام المواريث - شأن كل أحكام الشريعة - كانت تنزل على الأسباب ، وعندما تقع حوادث تقتضى وجود حكم يناسبها . وقد سبق بيان أسباب نزول أحكام المواريث ، وهى أسباب لم تتسع لكل حادث ولم تشمل ما لم تكن الحياة قد أسفرت عنه ، وبذلك ظل التنزيل

(١) الفاروق عمر للدكتور محمد حسين هيكل - الجزء الثانى - ص ٢٨٤ .

(٢) هى الزواج بآخر ثم انفصام عرى الزوجية ثم زواجه منها بعقد جديد .

— بالنسبة للمواريث — مستمرا إلى ما قبل وفاة النبي بقليل ، ما استمرت أحداث تستوجبه وتستنزله .

فبعد حجة الوداع ونزول آية « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » حدث أن سئل النبي في مسألة فنزلت آية « يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله ، ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد . فإن كانتا إنتين فلهما الثلثان مما ترك . وإن كانوا أخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين » (١) . ومؤدى ذلك أن الشريعة لم تتوقف في شأن المواريث — ولا في غيرها — وإنما لا تتوقف ما دامت أحداث الحياة الجارية تأتي بمجديد يقتضي حكما جديدا ، فللناس أفضية بقدر ما يُحدِثون من جديد ، وكل قضية جديدة تحتاج إلى اجتهاد جديد — وهكذا ، لا تقف الأحكام عند حد طالما أن الحياة لا تقف ولا تهمد .

وقد حدث في عهد عمر بن الخطاب أن جدت مسألة لم يكن عليها نص في كتاب أو في سنة ، تلك هي المسألة المعروفة بالمسألة العمرية . فقد قسمت تركة فأصاب أخو المورث لأمه فرضه ، ولم يبق لأخى المورث الشقيق ما يرثه . فلما رفع الأمر إلى عمر أفتى (أى حكم) بأن الأخ الشقيق أخ لأم وأخ لأب معا ، فليس من الانصاف أن يحرم لانه شقيق ، وورثه من التركة على أنه أخ لأم يشترك مع غيره من الأخوة لأم . (٢) .

(١) النساء ٤ : ١٧٦ وقيل إن هذه آخر آية نزلت في القرآن (تفسير القرطبي ص ٢٠٢٤) وفي ذلك أوضح دليل على أن المقصود بآية (اليوم أكملت لكم دينكم) ليس إكمال الدين وإتمام الشريعة على الإطلاق ، فالدين كامل منذ أول نبي حتى النبي محمد ، والشريعة منهج للتقدم ، والمقصود من الآية توفيق الله للمسلمين لأداء فريضة الحج . وبعد هذه الآية اقتضى الأمر نزول أحكام فنزلت . ولو كان الدين كل بالآية والشريعة تمت بمقتضاها ما نزل قرآن بعد نزولها . (ويلاحظ أن البعض يرى أن آخر آية نزلت في القرآن « لقد جاءكم رسول من أنفسكم .. إلى آخر الآية » وبعض آخر يرى أنها آية « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله . . » تفسير القرطبي ص ٣١٤ . سواء كان ذلك أم ذلك فهو لا يغير في حكم استمرار نزول القرآن بعد آية (اليوم أكملت لكم دينكم) .

(٢) الفاروق عمر — المرجع السابق — ص ٢٩٥ .

وفي العصر الحديث لوحظت مسألة كانت تؤدي إلى نتائج متناقضة يأبأها العدل وتلفظها التقوى . فقد يحدث أن ينجب رجل ولدين ثم يزوجهما فينجان معا حال حياته ، ثم يموت أحدهما تاركا أولاده . فبعد موت جدهم يرث العم كل التركة تعصيا ولا يكون لهؤلاء الأولاد أى نصيب من التركة ، ويورث الوارث أولاده ، فإذا بالأولاد أثرياء موسرون وأولاد عمهم فقراء بائسون ، ولا سبب في ذلك إلا القدر الذي توفى والد هؤلاء وترك والد أولئك .

مثل هذه المسألة لم تعرض في حياة النبي ، وإلا كان قد نزل فيها حكم ، لأن الشريعة تأبى الظلم وتنبى عنه ؛ ولا عرضت أيام الصحابة الأول ، وإلا كانوا قد اجتهدوا بحكم لا يخافون فيه لوما ولا تجريحا . ولما لوحظت آثارها السيئة اجتهد المشرع المصري فنص في المادة ٧٦ من القانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ بما سماه الوصية الواجبة ، فافترض في المثل الذي سلف أن الجدل أوصى - لأحفاده الذين مات والدهم حال حيات - بثلاث تركته ، وجعل نفاذ هذه الوصية واجبا في التركة .

ذلك لإجتهاد فرضته الحوادث ، لكنه لإجتهاد حذر ، لا يمنح حقا ولا يمنع ظلما . ولو كانت المسألة قد حدثت على عهد النبي ، لنزل فيها حكم حاسم يعدل بين الجميع . ولو أنها حدثت أيام الصحابة ، لأحدثوا فيها الحكم الصائب الجريء . ولكنها - على أى حال - دليل على أن أحكام الموارث مفتوحة لكل اجتهاد يعالج ما يجد من أحداث وما يتغير من ظروف .

إن أحكام الموارث - في مدينة واحدة - وفي عصر واحد - بل وخلال فترة وجيزة - تغيرت من الوصية للوالدين والأقربين إلى تحديد فروض للورثة ، ثم أضيفت إليها أحكام بقدر ما استجد من حوادث حتى وفاة النبي . ولو أن التنزيل مستمر لاستمر التجديد ليواكب ركب الحياة المتطورة ونظام الأحداث المتغير ؛ فهل كان يستمر حق الأخ في أن يرث أخاه فيقاسم إبنته الوحيدة التركة - لكل منهما نصفها - مع أن هذا الأخ قد يكون مهاجرا في

أمريكا أو أستراليا لا يعرف إبنه أخيه ولا يلتزم حيالها نفقة أو مراعاة — كما كان الحال في عصر المدينة وفي نظام القبائل والعشائر ! ؟ .

لقد وجد المجتمع الإسلامى فى نظام الوقف بديلا عن أحكام الموارىث فكان اللجوء إلى الوقف على الورثة أو غيرهم هو فى حقيقة الحال تعديلا لأحكام الموارىث ، بما قد يلائم الحال (١) . وفى العصر الحديث ، يلجأ كثير من الناس إلى التحايل على أحكام الموارىث بعقد عقود هبات أو بيعوع صورية أو تصرفات مضافة إلى ما بعد الموت ، يقصدون بها دفع ظلم يرون أنه قد يحيق ببعض الورثة ، إذا ما تركوا دون تصرف خاص بهم . ويؤدى ذلك وذلك إلى اضطرابات كثيرة فى التعامل واختلافات متعددة بين الأقارب ، ويملاّ ساحات المحاكم بقضايا يطول أمدها ويشتد بها أوار الخصومة بين الإخوة والأقارب .

ولا شك أن نظرة عصرية وتحديثا ملائما لهذه المسائل مما يقطع كثيرا من أسباب الاختلاف ، ويذهب بالموئل من أوار الخصومات ، ويضع الحقوق فى وضع مناسب .

المسائل المدنية :

من أهم أصول الشريعة ، أصل بالرجوع إلى الصالح من العرف السائد والأخذ بما هو ملائم وسديد من العوائد القائمة . وقد أمر النبي بذلك فى القرآن : —

« خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین » (٢) .

(١) ليس يعنى ذلك سلامة نظام الوقف ، إنما المقصود فى المتن أن الطبيعة البشرية قد تضطر للخروج على النص القانونى ولو كان آية قرآنية ، إذا دعاها إلى ذلك داع من عدل أو تقوى أو حتى مصلحة . وقد وجد البعض فى نظام الوقف ما يحقق لأولادهم الصالح فكانوا يقفون أملاكهم على أولادهم مع التسوية بين الذكر والأنثى — حاجة الأنثى فى العصر الحديث إلى نفقات تماثل نفقات الولد أو قد تزيد — أو يخصصون الزوجة بأكثر من الثمن حتى تستطيع العيش بعدهم دون حاجة إلى أولادهم — وغير ذلك من مسائل دعى إليها تفكك الروابط الأسرية ونزوع الناس إلى عدم الوفاء بالالتزامات قبل أمهاتهم وإخوانهم وما إلى هذا . إنما العيب دائما فى الطبيعة البشرية — لا فى النظام — فقد أساء البعض استخدام نظام الوقف حتى أدى الأمر إلى نتائج أسوأ مما حاولوا توقيه بها .

(٢) الاعراف ٧ : ١٩٩ .

وقبل الإسلام ، كان الشرق الأوسط قد تقارب في ثقافته وأعرافه وعوائده . فقد حاول الإسكندر الأكبر توحيده ، ثم تقطعت فيه اليهودية جماعات تذيب شريعته حيث تكون ، وانتشرت الديانة المسيحية والحضارة الهلينية في أغلب أجزائه ، ونفذت قواعد القانون الروماني بالمعاملات اليومية إلى كثير من تصرفاته .

في هذا النسيج الحضارى كان احترام العقود شريعة ، وكان تسجيل التصرفات بالكتابة قاعدة . وعندما بدأ الإسلام تنظيم معاملات المجتمع حرص — على نهجه — في أن يجمع الأعراف إلى التقوى وأن يزوج بين العوائد والفضل ، وهو أمر يبين من الآيتين التاليتين : —

« يا أيها الذين آمنوا ، أوفوا بالعقود » (١) .

« وأوفوا بالعهد ، إن العهد كان مسئولا » (٢) .

ثم نظم المعاملات كلها في آية واحدة : —

« يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله ، فليكتب وليملل الذى عليه الحق ، وليتق الله ربه ، ولا يبخس منه شيئا ، فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل ، واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء — أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ، ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ، ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة حاضرة تدويرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، واشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شئ عليم » (٣) .

— ١٠٧ —

وهذه الآية جمعت الأحكام التالية : —

- ١ — أن الدين يكون إلى أجل مسمى ،
- ٢ — ضرورة اثباته كتابة صَغُرَ أو كَبُرَ ،
- ٣ — أن يسجله كاتب محايد ،
- ٤ — ألا يرفض من يُسْتَكْتَب أن يكتب ،
- ٥ — أن يكتب الكاتب بالعدل ،
- ٦ — أن يُملَّ المدين الكتابة أو يُملَّ وليه ان كان سفيها أو ضعيفا أو به آفة تمنعه من أن يملل ،
- ٧ — أن يشهد شاهدان على ما كُتِبَ ،
- ٨ — ألا يرفض شاهد أن يشهد ،
- ٩ — إن لم يكن ثم رجلان للشهادة ، فرجل وامرأتان ،
- ١٠ — لا بأس ألا تكتب الديون في تجارة حاضرة ،
- ١١ — أن يُسْتَشْهَد على عقود البيع ،
- ١٢ — ألا يضار الكاتب مما يكتب ولا الشاهد مما يشهد به (طالما كتب الكاتب أو شهد الشاهد بالعدل) .

وفيما عدا ما يتصل بصميم الشريعة وأصولها ، وما يوائم المجتمع العربي الامتى في مجموعة ، فإن أغلب الأحكام التي تضمنتها الآيات تسرى ضمن العرف الاجتماعى وتوافق الطبيعة البشرية .. وقد تضمنتها أغلب التشريعات المعاصرة .

ففي المادة ١٤٧ من القانون المدنى « العقد شريعة المتعاقدين » وفي المادة ٦٠ من قانون الإثبات في المواد المدنية والتجارية « في غير المواد التجارية ، إذا كان التصرف القانونى تزيد قيمته على عشرين جنبا أو كان غير محدد القيمة ، فلا يجوز شهادة الشهود في إثبات وجوده أو انقضائه ، ما لم يوجد اتفاق أو نص يقضى بغير ذلك » .

وفيما عدا هاتين المادتين توجد مواد أخرى — مغرقة في التفاصيل القانونية — تنظم مسائل المعاملات بما يتوافق في الحقيقة مع أحكام الآيات المذكورة ، وأحكام الفقه الإسلامى على العموم .

على أن الأحكام الواردة في الآية - شأنها شأن أى نص - كما سلف البيان - كان ولا بد أن تحاط بكثير من التعليقات والتأويلات والتخريجات والتطبيقات ، وقد كان كثير من ذلك ناتجا عن طبيعة البيئة الإجتماعية في البلاد الإسلامية وأثر من ظروف الوقت في العصور الوسطى . ثم عمل الفقهاء على تعقيد الأحكام وتنظير التطبيقات التي نشأت وتطورت بحكم الواقع وتمشيا مع حاجاته ، فظهرت الخلاصات التي تقرر أن « لا ضرر ولا ضرار » وأن « المشقة تجلب التيسير » وأن « الضرورات تبيح المحظورات » ... وهكذا . ومع أن هذه القواعد استخراج للفقهاء كما أن النظريات استنباط لهم ، فإنها بدت في الفكر الإسلامى وكأنها هى الشريعة . ويعود ذلك إلى أن الشريعة أصبحت في الفكر الإسلامى - على ما وضع من قبل - تعنى كل النظام الفكرى والقانونى من كتاب وسنة وقياس وإجماع ، كما يعود - من جانب آخر - إلى الاحترام الشديد الذى ينظر به الرأى العام الإسلامى إلى فقهاءه الأول ومجتهديه في العصور المحيدة ، خاصة وأن واقع حياة العصور الوسطى - الذى نشأ فيه الفقه الإسلامى واستقر - لم يتغير كثيرا حتى وقت قريب . فطابع التعامل وإيقاع الحياة وظروف الناس ظلت هى ، أو أقرب ما تكون إلى ما كانت عليه ؛ إلى أن اضطرم العصر فجأة بالمخترعات والكشوف والإبداعات التي تلاحقت وضاعف بعضها بعضا ، فتغير طابع التعامل وأسرع إيقاع الحياة وتبدلت ظروف الناس ، فتخلفت بعض الأحكام عن متابعة التطور ، واختلفت بعض التطبيقات عما يجب أن يكون عليه التطبيق في العصر الحديث .

إن جهل البعض بالأحكام المقارنة في الأديان الأخرى - مع وجوب العلم بها - وجهله بالأحكام المقررة في التشريعات عامة ، ومنها التشريع المصرى ، يحملهم على الاعتقاد بأن الشريعة تفردت بقواعد صالحة وحدها لهذا العصر ولغيره ، وأن إعمال هذه القواعد سوف يدفع كل شئ إلى الأحسن ويرفع كل شخص إلى الأسمى .

إن ما تفردت به الشريعة - حقيقة - ليس الأحكام التي نصت عليها ،

ولا القواعد التي استُخلِصت من هذه الأحكام ، وإنما المنهج الحركي المُحكم الذي يستطيع إعادة صياغة المجتمع والإنسان ليكون كل منهما عادلاً فاضلاً تقياً . وهذا المنهج هو الذي يتعين الركون إليه والإلحاح عليه ، لأنه — وحده — هو القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة ، بحيث يقدم في كل وقت ولأى مجتمع أحكاماً موافقة وأشخاصاً أسوياء . وهو — بهذا المعنى — صالح للتطبيق في كل زمان وفي أى مكان ، طالما كان طابعه الحركة وأساسه الملاءمة ونسيجه المزوجة بين الإنسان والكون .

أما القواعد — التي يُظن خطأ أنها الشريعة — وهي في واقع الحال استخلاصات من الأحكام الشرعية توجد في كل نظام قانوني إنساني أيا كان — أما هذه القواعد ، فإنها موجودة في النظام القانوني المصري (١) وتطبيقاتها تظهر في نصوص عديدة .

فمثلاً قاعدة « لا ضرر ولا ضرار » يوجد تطبيق لها في المادة ١٦٣ مدني « كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض » . قاعدة « المشقة تجلب التيسير » — ولو أنها تُخصّص لشعائر الدين (٢) — يمكن أن تجد تطبيقاً لها في المادة ١٤٧ مدني . « . إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها وترتب على حدوثها أن تنفيذ الإلتزام التعاقدى ، وإن لم يصبح مستحيلاً صار مرهقاً للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة ، جاز للقاضي تبعاً للظروف وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين أن يرد الإلتزام المرهق إلى الحد المعقول .. » . وقاعدة « الضرورات تبيح المحظورات » تجد تطبيقاً لها في حالة الضرورة المنصوص عليها في المادة ٦١ عقوبات « لا عقاب على من ارتكب جريمة أُلجأته إلى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على

(١) وفي كل نظام قانوني في البلاد الإسلامية .

(٢) مثال ذلك أنه إذا كان في الصوم مشقة فانه يتعين التيسير بالافطار ، تطبيقاً لآية (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) أى على الذين يتحملون الصوم بمشقة أن يفتدوا الافطار بالطعام مسكين .. وهكذا .

النفس على وشك الوقوع به أو بغيره . ولم يكن لإرادته دخل في حله ولا في قدرته منعه بطريقة أخرى .

وهكذا ، يؤدي تتبع قواعد الشريعة في النظام القانوني المصري إلى التثبت من قيامها جميعا في حكم أو آخر ، بصورة واضحة أو بصورة تطبيقية .. إقتضاها تفصيل الأحكام وتنوع النصوص وتعدد الأغراض .

أما الذي يفتقر إليه النظام القانوني المصري — وكل نظام مماثل — فهو المنهج الذي لا يقتصر على الفصل في خصومة أو توقيع جزاء على جانح ، وإنما يمتد إلى صميم الإنسان وينتشر في كيان المجتمع ليجعل من هذا وذاك عدلا وفضلا وتقوى ، فيكون الإنسان سويا ويكون المجتمع سليما ، ما أمكن أن يكون الإستواء وتكون السلامة ..

الربا : (١)

ان ما يمكن أن يظهر فيه الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والنظام القانوني المصري — وشتى النظم الأخرى — مسألة الربا .

ففي القرآن « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ، وأمره إلى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، يمحى الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم . إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم روعوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » (٢) .

(١) الربا — في اللغة — الزيادة مطلقا ، يقال : ربا الشيء يربو إذا زاد . وقد ورد في القرآن مل تصاريص عدة ، منها قصر اللفظ على بعض موارد ، وهو الكسب الحرام أو اخذهم الربا وقد نهوا عنه .

(٢) البقرة ٢ : ٢٧٥ — ٢٧٩

وسبب نزول هذه الآيات أن العرب كانت تناسىء في المال وتفاضل في العقود وفي المطعومات فإذا حل أجل استيفاء الدين كان الدائن يقول للمدين : أتقضى أم تُرَبَّى ؟ أى هل تسدد الدين أم تزيد إلى أجل آخر ؟ وكان المدين (١) عادة ما يزيد في عدد المال ويستأجل فيصبر الطالب عليه ويقبل زيادة المال ، وهكذا إلى أن يحل أجل لا يستطيع فيه المدين الوفاء بالدين ولا يقبل الدائن أجلا للسداد ، فيكون إفلاس المدين سببا لدين أقل بكثير مما أصبح عليه ، وقد كان في مقدور المدين أن يؤديه ببسر لو لم يستسهل التأجيل (٢) .

وما أقرب هذا الحال بما كان يعرف في القانون المدني القديم باسم البيع الوفاؤى - وهو بيع نهى عنه القانون المدني الحالي (٣) - وكان قوامه أن يبيع المدين إلى الدائن شيئا (عقارا أو منقولا) مقابل قرض يقرضه منه على أن يسترد المبيع في أجل معين يُقدَّر هو أنه سوف يستطيع فيه الوفاء بما اقترض ، ثم يحدث أن يسوء تقديره فلا يستطيع الوفاء في الأجل وبذا يصبح البيع بائنا ، مع أن ما اقترضه من مال أقل بكثير من قيمة المبيع .

والقانون الذى أبطل بيع الوفاء هذا - بأى اسم يطلق عليه وأى شروط يُصاغ فيها - هذا القانون هو الذى نص في المادة ٢٢٦ منه على أنه « إذا كان محل الالتزام مبلغا من النقود وكان معلوم المقدار وقت الطلب وتأخر المدين في الوفاء به ، كان ملزما بأن يدفع للدائن على سبيل التعويض عن التأخر فوائد قدرها أربعة في المائة في المسائل المدنية وخمسة في المائة في المسائل التجارية . وتسرى هذه الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية بها ، إن لم يحدد الاتفاق أو العرف التجارى تاريخا آخر لسريانها . وهذا كله ما لم ينص القانون على غيره » كما نص في المادة ٢٢٧ على أنه « يجوز للمتعاقد أن يتفقا على

(١) النريم .

(٢) تفسير القرطبي - المرجع السابق - ص ١١٥٦ وما بعدها .

(٣) المادة ٤٦٤ تنص على أنه « إذا احتفظ البائع عند البيع بحق استرداد البيع خلال مدة معينة

وقع البيع باطلا » .

سعر آخر للفوائد سواء أكان ذلك في مقابل تأخير الوفاء أم في أية حالة أخرى تشترط فيها الفوائد على ألا يزيد هذا السعر على سبعة في المائة . فإذا اتفقا على فوائد تزيد على هذا السعر وجب تخفيضها إلى سبعة في المائة وتعين رد ما دفع زائدا على هذا القدر .

وكل عمولة أو منفعة أيا كان نوعها ، اشترطها الدائن إذا زادت هي والفائدة المتفق عليها على الحد الأقصى المتقدم ذكره تعتبر فائدة مستترة ، وتكون قابلة للتخفيض إذا ما ثبت أن هذه العمولة أو المنفعة لا تقابلها خدمة حقيقية يكون الدائن قد أداها ولا منفعة مشروعة .

فبمقتضى هذه الأحكام تحتسب على الديون فوائد اتفاقية حتى ٧ ٪ - من أصل الدين - سنويا ، فإن لم يتفق الطرفان على سعر الفائدة كانت ٤ ٪ في المسائل المدنية ، ٥ ٪ في المسائل التجارية يبدأ سريانها من تاريخ المطالبة القضائية .

وهذه الأحكام هي التي يتصور من ظاهرها قيام اختلاف بين النظام القانوني المصري والنظام القانوني الإسلامي ، فهل هي تمثل اختلافا في الأحكام أم أنها في الواقع نتيجة اختلاف حدود المكان وحجب الزمان ؟

لقد كانت الأحكام في القرآن تنزل على الأسباب ، وما لم يقم له سبب لم ينزل فيه حكم ، وإذا كان من غير المتصور أن تقف الأسباب في نطاقات معينة من المكان أو تنتهي عند مجالات محددة من الزمان ، فإن الأحكام لا بد أن تتوالى بتوالي الأسباب وأن تتجدد بتجدد الوقائع وأن تتغير على إمتداد التعامل وتنوعه .

فللقرآن منهج ، وفيه أحكام . والمنهج هو الذي يقوم على التجديد المعاصرة ، أما الأحكام فلا شك أنها قامت على وقائع موجودة وقتها أحداث استلزمها في حينها ، فهي متصلة بهذه الأحداث مرتبطة بتلك تبع . ولو أن ثمة أحكاما وردت بغير واقع تردد عليه أو أحداثا توجب يقها لبدت أمام الناس غريبة عنهم ، غير مفهومة لهم ولا لازمة لمجتمعهم . وأحكام الربا في القرآن مما يؤكد ذلك .

ففي المدينة ، كان المجتمع الإسلامي الناشئ مجتمعاً قام على التقوى وسار على العدل وجرى إلى الفضل . وهو إذ كان مجتمع قرية أو مدينة صغيرة ، كان الناس كلهم فيه يعرفون بعضهم بعضاً ، وكانت العلاقات الشخصية أقوى لديهم وأبقى من أى تعامل مادي . وكان هذا التعامل — إن تم بينهم — مدنياً كان أم تجارياً — يتم في الغالب على أساس المقايضة ، فلم تكن قبل النبي حكومة تسلك النقود وتعترف بقيمة في التعامل ، ولم يقيم النبي بذلك . وحتى إذا تم التعامل بنقود غير عربية ، فإن أداة التعامل ليست نقداً بالمعنى المفهوم حالياً من أن النقد رمز القيمة وأن الدولة تضمن ثباته إلى قاعدة معينة ، وما إلى ذلك من مفاهيم إقتصادية . وكان المتعاملون — إلى هذا — لا يحتسبون على التأجيل فائدة محددة بل إن المدين كان حين يستأجل السداد يُربى الدين ، أى يزيده زيادة جزافية — لا بد أن يرضاها الدائن حتى يؤجل — وقد تصل هذه الزيادة إلى قدر يساوى أصل الدين ، وقد يستمر الربا فترة وراء فترة وأجلاً بعد أجل حتى يصير الدين إلى أضعاف مضاعفة مما بدأ به .

بهذا الأسلوب وفي ذلك المجتمع كان الربا إستغلالاً لحاجة المدين ، إستغلالاً قد يؤدي إلى إعساره أو إفلاسه ، كما كان إفساداً للعلاقات الشخصية التي تقوم بين الناس على المودة والمحبة ، وكان تدميراً للمجتمع الذي ترتفع كل لبنة فيه على قلب مؤمن ويتصب كل شاهد فيه على خلق مسلم .

أما في العصر الحديث فقد اختلف الحال عن الحال وتبدل الوضع من الوضع ، فأصبح المجتمع مجتمع الدولة — لا مجتمع المدينة أو القرية — وهو مجتمع تشابك فيه العلاقات وتداخل في أماكن بعيدة ومجالات متعددة ، وقد يقوم فيه التعامل المادي ويستمر على غير معرفة شخصية أو علاقات غير مجرد التعامل المادي . ووجد نظام المصارف والشركات والهيئات — ذات الشخصية المعنوية — التي يجري بينها التعامل دون أن يُعرف شخص المتعامل أو يكون طرف التعامل أحد من الناس . وتعدى التعامل نطاق الدولة وأصبح يجري في شتى أنحاء المعمورة ، وهو يتم — غالباً — بين شخصيات معنوية : مصرف ومصرف ، شركة وشركة ، هيئة وهيئة (أو بتباديل أخرى) . بذلك — وما (م ٨ - أصول الشريعة)

بماثله - لم يعد التعامل يحدث بين فرد وفرد بينهما علاقة أخوة يجب الحرص عليها . لقد أصبح الأساس في المجتمع الدولي أن يتم التعامل دون قيام علاقة تعارف ، وأن يكون هذا التعامل - في الغالب - بين الشخصيات المعنوية لا الأفراد . وفي هذا المجتمع حلت القواعد القانونية محل العلاقات الشخصية ، وأصبحت الأحكام المجردة هي البديل عن أى تقدير خاص ، وصار حكم التشريع هو المعيار الصالح والحدود التي يعرفها كل متعامل - سلفا - فينبى عليها حقوقه أو يرتب منها التزاماته .

وإلى جانب ذلك فإن المجتمع الدولي - في غالبه - يعتمد على النقود في معاملاته ، والنقد هو رمز القيمة ، لا القيمة ذاتها . لذلك فإنه يتغير إرتفاع وانخفاضها تبعا لعوامل متعددة ، كما أن قوته الشرائية تتغير بتغير بدائل كثيرة . وفضلا عن هذا فإن عملة كل بلد تتحدد في السوق العالمى بمقدار صادراتها وواردتها وسلامة النظام السياسى وثبات النظام الإقتصادى وما إلى ذلك من عوامل تجعل النقود - كرمز للقيمة وقوة شرائية - في هبوط وصعود مستمرين ، بحيث يمكن أن تكون الفائدة - في بعض الحالات - تعويضا عن انخفاض العملة أو ضعف قوتها الشرائية عن يوم حدوث القرض .

وإلى جانب هذا وذاك ، فإنه يقوم على المؤسسات (مصارف أو شركات أو هيئات) في كل مكان رجال ذوو كفاية عالية في الإدارة والحساب والتوظيف المالى والفهم الإقتصادى بحيث يصعب جداً أن تستغل هذه المؤسسات بأى فائدة تحتسب على ما عليها من ديون أو أن تستغل بالفائدة التي تقدر على ما لها من حسابات : وهى - في حالات كثيرة - تقترض بفائدة ثم توظف القروض في أعمال تدر عليها أضعاف أضعاف الفائدة ، فإذا بالفائدة التي تدفعها جزءاً من ربحها وليست إستغلالاً لأى فرد . ويقابل هذا أن كثيراً ما يقترض البعض من المؤسسات ثم يوظف القرض في عمل تارى كذلك - أو عمل أدنى إلى الأعمال التجارية ك شراء سلع معمرة - كون سعر الفائدة على القرض جزءاً يسيراً من ربحه أو وفرة .

في مثل هذا النظام القانونى - وبالمفاهيم السالف بيانها - هل يعتبر ثمة

نظام للربا أم هو نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات ويحدد قدر الفائدة بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين ، ويصعب فيه - إن لم يكن من المستحيل - تتبع حالة كل فرد يقرض بفائدة لمعرفة ما إذا كانت الفائدة على يسرها وسهولة حسابها تعد إستغلالا له أم لا تعد كذلك ! ؟ .

إن المؤسسات حين تقرض لا يمكن أن يستغلها الدائن ، وإن حدث ذلك - وهو أمر بعيد الحدوث - فهو استغلال لشخص معنوى وليس لفرد من الناس .

والمؤسسات حين تعطى فائدة على القروض التي تحصل عليها - سواء كانت هذه القروض إيداعات أم سندات أم أى شيء آخر - إنما تعطىها كجزء من ربحها على ما استثمرته .

والفرد حين يودع أمواله مؤسسة - في صورة إيداعات أو أسهم أو سندات أو ما شابه - إنما يودعها لتستثمرها المؤسسة بما لديها من خبرة وما لها دُرْبَة ، خاصة وقد يكون ما أودعه قليلا لا يمكن استثماره وحده أو يكون هو غير متفرغ أو غير مؤهل لإستثماره . وما يحصل عليه بعد ذلك من فائدة إنما هو حصته من عائد الإستثمار وليس حصة استغلال أحد .

والأمر الوحيد الذي يمكن أن تثار بشأنه شبهة استغلال الحاجة هو اقراض محتاج لمبلغ من آخر ، أو من مجموع المبالغ المودعة في مؤسسة ، بحيث يمكن أن تكون الفائدة المحسوبة على القرض - والتي تدخل ضمن أرباح المؤسسة - إستغلالا للحاجة .

إن تقدير حاجة فرد - في مجتمع الدولة - أمر بالغ الصعوبة ، وقد يتحايل الكثيرون بادعاء الحاجة للحصول على قروض ليسوا في حاجة لها . وكما أن المشرع يضع سنا يعتبر أن من بلغها قد بلغ سن الرشد (١) ، فإنه يضع سعر الفائدة كقرينة يعتبر أنها ليست إستغلالا للحاجة . ومع كل فإنه يمكن

(١) ٢١ سنة في التشريع المصرى .

للدولة التي ترى رأيا آخر أن تنشئ مصرفا خاصا يكون من حق المحتاج أن يقرض منه بغير فائدة ، على أن تُحدد نسبة للقرض الذي يعتبر في حدود الحاجة . وتحدد هذه النسبة لكل حاجة على حدة ، فللزواج نسبة من أجر العامل أو من ربح التاجر السنوى ، وهكذا ، ولل وفاة نسبة أخرى وللإعسار نسبة ثالثة ، إلى آخر ذلك . فإذا اقترض العامل (أو التاجر أو غيرهما) في حدود النسبة المقررة للحالة التي طرأت عليه ، يعطى القرض دون فائدة ، أما إن تجاوز النسب المحددة لكل فئة ولكل حالة أعتُبر القرض عملا تجاريا تحتسب عليه سعر الفائدة .

إن نظام تقرير فوائد على الديون ليس نظاما محليا ، ومن الصعب أن يكون كذلك ، في المجتمع الدولى المعاصر الذى تتشابك فيه علاقات الدول وتتداخل معاملات المؤسسات وتنتقل معاملات الأفراد بين كافة بلاد العالم . إنه في الحقيقة نظام دولى ، هو نسيج الإقتصاد العالمى وعصب التجارة في كل مكان . وهو بما هو عليه من حساب محدد معروف لا يعتبر بأى مقياس إستغلالا للحاجة .

إن ثمة نظاما أخرى تنتشر في العالم هي في واقع الأمر استغلال للحاجات أسوأ بكثير من نظام الفوائد على الديون . وإن ما تحتاج الإنسانية إلى تغييره حقيقة ، إنما هو نظام الإقتصاد الدولى الذى يقوم على المنفعة ولا يبنى على القيمة الحقيقية . ونظام النقد العالمى الذى يزيد ثراء الثرى وفقير الفقير ، والذى يسمح لأفراد بتكديس ثروات طائلة لا تُستغل لصالح الإنسانية ، كما يسمح لأفراد أو هيئات بالتحكم في حركة النقد وموازينه بما يؤثر على القدرة الشرائية لكل فرد يعمل كادحا لكي يحيا حياة شريفة .

ولمى أن تستطيع البشرية إقامة نظام للعلاقات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية : إنسانى في طبيعته وإنسانى في أهدافه ، فإن الحديث عن أى أمر آخر — كنظام الفوائد على الديون مثلا — يعتبر حديثا في الفروع بعيدا عن الأصول ، كما يعد التعرض له علاجا للعرض لا اجتنائا للمرض .

المسائل الجزائية :

يقوم النظام الجنائي الإسلامى على حالات جزائية ثلاث : الحدود ، التعزير ، القصاص .

والحدود - كما هى فى الاصطلاح الفقهي - وعلى نحو ما سلف - هى العقوبة التى قدرها الشارع على فعل أثمته (١) . ولم يقتصر الأمر فى ذلك على العقوبات التى قدرها القرآن بل جُمعت إليها جزاءات رويت عن النبي وجزاءات اجتهد فيها الصحابة . بذلك أصبح معنى « الشارع » لا يقتصر على المشرع الأعظم فى القرآن أو فى فعل النبي ، وإنما يمتد إلى الاجتهاد بالقياس .

والحدود - على هذا المعنى - ستة : حد السرقة ، وحد القذف ، وحد الزنا ، وحد الشرب ، وحد قطع الطريق (الحراقة) ، وحد الردة .

حد السرقة :

فى القرآن « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم . فمن تاب بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه ، إن الله غفور رحيم » (٢) .

ويُقصد بالسرقة المحدود عليها ، أخذ المال على وجه الخفية والاستتار ، فلا يدخل فيها - بهذا المعنى - المختلس والمنتهب (٣) . والمختلس هو من يخون الأمانة ، فيحرز الشيء لصالح غيره ثم يغير نيته فيحوزه لنفسه ؛ أما المنتهب فهو الخاطف .

ويشترط لهذه السرقة أن يكون المسروق مالا مُتَقَوِّماً ، أى تحسب له

(١) الحد فى القرآن هو الأمر أو النهي ، وجزاء الخروج على الحدود عذاب فى الآخرة « ومن يعص حذو الله ورسوله ، ويتمدد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين » النساء ٤ : ١٤

(٢) المائدة ٤ : ٣٨

(٣) روى عن النبي أنه قال « ليس على الخائن ولا على المختلس قطع » وأنه قال « ليس على المنتهب قطع » . كما روى عن علي بن أبي طالب أنه سئل عن المختلس والمنتهب فقال « تلك لا شيء فيها » . يراجع العقوبة للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٣٦

قيمة ؛ لا شبهة في قيمته ولا قصور ، وأن يبلغ قيمة معينة (١) ؛ وأن لا تكون للسارق شبهة ملك فيه ؛ وأن يكون في حرز يخرج منه وينقله إلى غير مكانه .

وأضاف البعض اشتراط العود ، أى تكرار السرقة حتى يصدق على الشخص وصف السارق الذى ورد في الآية ، وهو وصف لا يتحقق بفعل واحد وإنما يلزم له التكرار (٢) . كما استلزم البعض ألا تكون بالسارق حاجة لما سرقه . فقد رفض عمر بن الخطاب أن يقيم حد السرقة على غلمان لعربي سرقوا ناقة آخر ، لما رآه من أنهم سرقوا الناقة مضطرين لجوعهم وحاجتهم إلى سد رمقهم (٣) .

من ذلك يخلص أن حد السرقة يتطلب شروطا يصعب أن تتحقق فيلزم بها الحد . وهو لا ينطبق على من يسرق أموال الدولة ، لأن لكل فرد حقا في مال الدولة ، وهذا الحق هو ما يسمى شبهة الملك في المال ، ترتفع به الجريمة فلا تقوم . هذا فضلا عن عدم انطباق النص على المختلس الذى يحوز مال الحكومة أو أى مؤسسة ثم يغير نيته فيحوز لنفسه ما كان يحوزه للحكومة — أو الهيئة — خائنا بذلك الأمانة .

حد القذف :

وفي القرآن « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبوا لهم شهادة أبدا ، أولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من ذلك وأصلحو فإن الله غفور رحيم » (٤) .

وفي القرآن — كذلك — « إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم » (٥) .

(١) اختلف فيما إذا كان الحد الأدنى ديناراً أو عشرة دراهم .

(٢) يراجع تفسير القرطبي .

(٣) الفاروق عمر — المرجع السابق — الجزء الثاني — ص ٢٩٣

(٤) النور ٢٤ : ٤

(٥) النور ٢٤ : ٢٣

فكلتا الآيتين أثمّت قذف المحصنات ، والآية الأولى وحدها هي التي بيّنت قدر العقوبة (بما أصبح يعرف بالحد) .

وفضلا عن عقوبة الجلد ، فإن الآيتين ألحقتا بالقاذف وصف الفسق ولعنه في الدنيا والآخرة ، كما قدرت الآية الأولى جزاء آخر ، هو إسقاط شهادته ؛ وعلة ذلك أنه لم يصبح بما اقترف عدلا يمكن أن يُركن إلى صحة قوله . فالآية — بهذا التقدير — جزء من النسيج الإسلامي الذي قصد أن يكون المجتمع كله فاضلا تقيا ، وأن يستبعد من صميمه كل من يتيقن أنه حاد عن العدل أو جاوز الفضل أو عبث بالتقوى .

وواضح أن الحكم القرآني اقتصر على تأثيم قذف المحصنات من النساء وأنه لم يؤثم قذف الرجال ، ولكن جانبا كبيرا من الفقه الإسلامي — يخالفه جانب آخر — رأى التسوية بين قذف الرجال وقذف النساء ، قياسا للعلة في الحالتين ، وأوجب الحد فيهما معا ، مع خروج ذلك على ظاهر النص .

فالعقاب على قذف المحصنين من الرجال هو في الواقع رأى لبعض الفقهاء ، وليس صريح نص الآية (١) .

حد الزنا :

نزل تأثيم الزنا ، وتقدير عقوبته — على ثلاث مراحل :

الأولى : « واللاتي يأتين بفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ، فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا » (٢) والعقوبة في هذه الآية هي الحبس في البيوت حتى الموت أو قيام سبيل من الله .

وفي الثانية : « واللذان يأتياها منكم فأذوهما ، فإن تابا وأصلحا فاعرضوا

(١) يراجع تفصيل ذلك في كتاب العقوبة — المرجع السابق — ص ١١٥

(٢) النساء ٤ : ١٥

عنهما إن الله كان تواباً رحيماً» (١) والعقوبة في هذه الآية هي مجرد الإيذاء غير المحدد ، والذي يحدده ولى الأمر في كل حالة على حدة حسب ظروفها .

وفي الثالثة — « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (٢) .

فالعقوبة على الزنا — في القرآن — هي الجلد مائة جلدة لكل من الزاني والزانية ، غير أن النبي عاقب بالرجم ، وقيل في ذلك أنه كانت ثمة آية في سورة الأحزاب تقضى بـرجم الزاني والزانية المحصنين (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) (٣) وأن نص الآية قد نُسخ أى رفع من القرآن ، وبقي حكمها — وهو الرجم — سارياً . ويؤخذ على هذا القول أن ليس ثمة حكم في الإسلام قد نُسخ نصه بالرفع من الآيات وبقي مع ذلك ، وأن عقوبة الرجم أخطر من أن يُنسخ نصها ويبقى حكمها ، هذا فضلاً عن أن الآية المقال بأنها نُسخت ليست من النسخ البين للقرآن .

وروى في الحديث أن « الثيب بالثيب جلد مائة والرجم » كما روى أن النبي قضى على فتي زان بالجلد والتغريب وقضى على شريكته — وهى محصنة — بالرجم .

وتمَّ فريق كبير من المسلمين يرى أن عقوبة الزنا هي الجلد سواء للمحصن أم لغير المحصن أخذاً بحكم الآية القرآنية (٤) ، وعلى اعتبار أنه لم يثبت أن الأحاديث المروية كانت بعد نزول آية الجلد (٥) ، إذ يرجح أن النبي كان قد أمر بالرجم قبل نزول هذه الآية .

(١) النساء ٤ : ١٦

(٢) النور ٢٤ : ٢

(٣) تراجع العقوبة — المرجع السابق — ص ١٠٩

(٤) المرجع السابق ص ١١٢

(٥) المرجع السابق

إن النبي — أول ما أمر بالرجم — كان ذلك لواقعة زنا حدثت بين أحد كبار اليهود ويهودية ، واحتكم اليهود إلى النبي راجين أن يحكم بغير العقوبة الواردة في التوراة ، وهى الرجم ، « إذا وجد رجل مضطجعاً مع امرأة زوجة بعل يقتل الإثنين : الرجل المضجع مع المرأة ، والمرأة ، فتزج الشرم من إسرائيل » (١) وفى هذا الصدد أنزل على النبي « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ، ثم يتولون من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين » ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » (٢) . وقد أمر النبي بـ رجم الزانيين من اليهود ، أخذاً بحكم التوراة وتطبيقاً له .

وإذا كان النبي قد سار على حكم التوراة فأمر بالرجم بعد ذلك — مع أنه من المشكوك فيه أنه رجم بعد نزول آية الجلد — فهل يعنى ذلك أن النبي قد نسخ بفعله حكم القرآن ، أم أن ما فعله يمكن أن يُحمّل على أنه حكم خاص بالنبي وحده ؟

الثابت من القرآن أن ثمة أحكاماً خاصة بالنبي وحده ، كالزواج بأكثر من أربعة ، وعدم حقه فى أن يطلق أزواجه (بعد نزول آية بذلك) ، وعدم حل أزواجه لأحد من المسلمين بعده (٣) ، والحكم بين الناس بنور الله « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » (٤) . ولا شبهة فى أن هذه الأحكام خاصة بالنبي مقصورة عليه ، وإن هذا الأمر ليثير مبحثاً هاماً — سيلي فيما بعد — عما إذا كانت ثمة أحكام أخرى خاصة به وحده ، ومن ذلك — إن كان — حكم رجم الزانى والزانية المحصنين خلافاً لنص القرآن ؟

إن بحث المسائل من هذا الجانب يمكن أن يردّ كثيراً من الأمور إلى

(١) سفر التثنية .

(٢) سورة المائدة ٤ : ٤٣ ، ٤٤ - ٤٧

(٣) سورة الاحزاب ٣٣ : ٥٠ - ٥٣

(٤) النساء ٤ : ١٠٥

أصولها ، ويعيد شتاتنا من الخطأ إلى صواب ضرورى ، ويرفع أحوالا من التناقض الظاهر والتضارب الملحوظ .

وبعد ذلك ، فإن المقصود بالزنا - الحدود عليه - أن يولج الرجل قضيبه فى فرج المرأة - كالمروء فى المكحلة - بحيث لا يمر بينهما خيط ، فلا يقام الحد إذا حدثت ملامسة أو أمكن أن يمر الخيط . كما يشترط لإقامة الحد أن يرى الفعل - رأى العين - أربعة شهود عدول (١) .

فجرمة الزنا - فى التشريع الإسلامى - بأركانها وشروطها ، جريمة من الصعب إثباتها . وهى - إن حدثت بصورة يمكن إثباتها - تكون أدنى إلى الفعل العلنى الفاضح - فى مفهوم التشريع الجنائى المعاصر - الذى لا يتورع عن الظهور أمام الملاء بما يחדش الحياء ويشيع الفاحشة بين أبناء المجتمع . ذلك أنها إن حدثت فى الخفاء أو دون أن تتوافر أركانها أو بغير أن يشهدها أربعة عدول ، تفلت من الحد المقرر وتصبح إثما دينيا ملعونا فى الدنيا مجازى عليه فى الآخرة .

حد الشرب :

تدرج القرآن فى بيان رأى فى الخمر .

بدأ ذلك بالآية « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما » (٢) .

ثم نزلت الآية « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » (٣) وبذلك امتنع على المسلم أن يشرب الخمر عند مقاربة أوقات الصلاة حتى لا يصلى وهو سكران فيضطرب فى صلاة أو يختلط ما يتلوه من القرآن .

ثم نزلت الآية الآمرة باجتناى الخمر « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر

(١) المقوبة ، المرجع السابق . تفسير القرطبى .

(٢) البقرة ٢ : ٢١٩

(٣) النساء ٤ : ٤٣

والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون
إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم
عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » (١) .

وهذه الآيات تثير مباحث ثلاثة (الأول) هل الخمر محرمة أم مأمور
باجتنابها ! ؟ (والثاني) ما هي الخمر في مقصود النص ! ؟ (والثالث) هل
توجد عقوبة على شرب الخمر ، وما صفة هذه العقوبة إن كانت ؟

أما المبحث الأول : هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها — والفرق بين
التحريم والاجتناب ، ومجال النصوص السابقة مع مجال الآية « قل لا أجد فيما
أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم
خنزير » (٢) وهي من أواخر الآيات نزولا في القرآن ، كل ذلك مما يحتاج
الرأى فيه إلى مجال آخر يرجأ إليه (٣) .

وأما المبحث الثاني : ما هي الخمر في مقصود النص ! ؟

فإن جمهور الفقهاء يرى أن الخمر — لغة — هو ما خامر العقل فخمره ،
أى ستره ، وبذلك تكون الخمر كل ما يحجب العقل ويستره . وروى في ذلك
عن النبي (كل مسكر حرام) أى كل ما خامر العقل وستره فهو حرام .
ويرى رأى آخر (٤) أن الخمر لا تطلق إلا على النىء من ماء العنب إذا

(١) المائدة ٥ : ٩٠ - ٩١

ويلاحظ أن البعض — في الجاهلية — حرم الخمر على نفسه ، وفى ذلك قال الشاعر الجاهلى : —
رأيت الخمر صالحة وفيها خصال تفسد الرجل الحليما
فلا والله أضر بها صحيحا ولا أشقى بها أبدا سقيما
ولا اعطى بها ثمنا حياتي ولا ادعو لها أبدا نديما
فان الخمر تفضح شاربيها وتجنهم بها الأمر العظيم

(٢) الانعام ٦ : ١٤٥ .

(٣) ويلاحظ أن لفظ الاجتناب ورد في القرآن خمس مرات منها « واجتنبوا الرجس من

الأوثان واجتنبوا قول الزور » الحج ٢٢ : ٣٠

(٤) العقوبة — المرجع السابق — ص ١٧٩ والرأى لأبى حنيفة .

غلا واشتد وقذف بالزبد ، وأن الخمر الوارد في الآية القرآنية هو هذا النوع لا غيره . أما ما عداه فإنه لا يعتبر خمرا ، ولكنه إن أسكر يستحق عقوبة الخمر قياسا عليها ، أى أنه ليس مما يؤمر باجتنابه لذاته ولكن لما يؤدي إليه من إسكار .

وأضاف هذا الرأى أن ثمة أنبذة تؤخذ من المطعومات الحلال التى لم تكن معتادة للإسكار عند العرب وليس من شأنها الإسكار ابتداء ، مثل نبيذ الحنطة والشعير والذرة والعسل والتين وقصب السكر ، وهذه - فى تقدير الرأى - لا حد فيها ، لأن الأصل فيها الحل ، والسكر طارىء عليها ، فلا عبرة بالطارىء وإنما العبرة بالأصل وحده (١) . وإن كان امتناع الحد لا يمنع التعزير - إن رآه ولى الأمر .

أما المبحث الثالث عن عقوبة الخمر ، فقد اختلف فيه : ذلك أن القرآن لم يتضمن عقوبة ، كما أن البعض يرى أن النبي لم يحدث بحد ، وإنما قيل أنه أمر بضرب رجل كان قد شرب الخمر - بعد نزول الآية الأخيرة - فعزّره إخوانه .

وفى عهد عمر استشار فى عقوبة شرب الخمر فقال على بن أبى طالب « انه (أى شارب الخمر) إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدوه حد الافتراء » وهو ثمانون جلدة (٢) .

وظاهر أن القياس الذى يسوى بين شارب الخمر والقاذف قياس محل نظر ، لأن العلة - وهى الافتراء - محمولة على التقدير بأن من سكر هذى من هذى افترى ، بينما قد لا يحدث ذلك . ومن جانب آخر ، فإن هذا نياس يقطع بأن النبي لم يوقع عقوبة وإلا استُهدى بها دون قياس ، كحكم قينى أمر به الشارع . ومن جانب ثالث ، فإن العقوبة أيا كان أمرها ليست ، طالما لم يقض بها القرآن أو يأمر بها النبي لأنها تعزير من ولى الأمر لمن

(١) المرجع السابق ، والرأى لأبى حنيفة وأبى يوسف .

(٢) العقوبة - المرجع السابق - ص ١٨١ .

شرب الخمر ، وهى بهذا المعنى لم تكن فى حاجة إلى تبرير بالقياس ، فيكفى أن يرى ولى الأمر تعزير شارب الخمر حتى يكون له الحق فى ذلك ، دون افتعال حجج أو اعتساف تفسير .

ويلاحظ بعد ذلك أن عقوبة شرب الخمر — حدا كانت أم تعزيرا — لا تُتَوَقَّع إلا على من كان مكلفا « أى بالغاً عاقلاً » وشرب الخمر قاصدا السكر ، لا لدفع حاجة ولا صد غائلة ، إعمالا للحكم العام الوارد فى القرآن « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » (١) .

حد قطع الطريق (الحِرَابَة) :

وفى القرآن « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي فى الدنيا ، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم ، إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، فاعلموا أن الله غفور رحيم » (٢) .

وسبب نزول هذه الآية أن النبي كان قد قطع أيدي وأرجل أشخاص قتلوا راعيه وسرقوا ما شيعته ثم سمل أعينهم بالنار (٣) ، فاذا بالآية تنزل بجزاء يخالف ما جازى به النبي .

وواضح من الآية (وسبب تنزيلها) أنها تقضى بالجزاء على من يحارب الله ورسوله ، أى يحارب دين الله وشخص الرسول ، فهى بذلك من الآيات المخصصة بشخص النبي . والنبي — وحده — هو الذى يوقع الجزاء على من يحاربه ويحارب الله فى شخصه ، وهو الفيصل العدل فى تحديد شخص من حاربه وما يعتبر حربا عليه . أما بعد النبي ، وبعد خلفائه الراشدين ، وحين صار الملك عضودا .. بعد ذلك ، فمن ذا يكون كذلك ؟ الخلفاء ومنهم الفاسقون ، أم الفقهاء وفيهم المغرضون ! ؟

(١) البقرة ٢ : ١٧٣

(٢) المائدة ٤ : ٣٣

(٣) تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٢١٤٤

لقد جرى الفقه الإسلامى على اعتبار هذه الآية سنداً فى إيقاع الحد على من يحارب الجماعة وعلى قطع الطريق وما شابه (١) ، مع أن تمة حديثاً عن النبي يقول (من حمل السلاح علينا فليس منا) ، وحديثاً آخر يقول (من خرج على الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية) . وهذان الحديثان لا يقرران حكماً على من يحمل السلاح على الجماعة أو يخرج عليها ، فوضح بذلك أن الجزء المنصوص عليه فى الآية ليس جزءاً لمن يحمل السلاح على الجماعة أو من يخرج على طاعتها ، وإنما هو خاص بمحاربة شخص النبي ودين الله فى هذا المعنى ؛ ويؤيد هذا النظر أسباب التنزيل ذاته .

ان توسعة الفقه فى إعمال الآية على ما لم تنزل بشأنه هو أوضح مثل للخلط الذى حدث فى فهم معنى الشريعة ، ثم مده — بعد أحكام القرآن ونصوص الحديث — على اجتهاد الفقهاء . وقد كان ينبغى الفصل بين الحكم الشرعى الذى ينص عليه القرآن أو النبي صراحة ، والحكم الذى يستمد من آية مخصصة أو يستخلص عن قاعدة مؤقتة ، وقصر الشرعية على النص الصريح مع وضع نظام آخر لما عدا ذلك من أحكام ، حتى لا تعتبر أى مخالفة لرأى حاكم أولفقه مجتهد إلحاداً فى الدين وخروجاً على الجماعة ، يوصمُ فاعلها بالكفر ويُدْمَغ بالإلحاد .

فما هو الرأى فى الخروج على جماعة فاسدة أو على مجتمع ظالم .. هل هذا هو الخروج الذى يوجب الحد أو يرفع الإسلام عن صاحبه ؟! إن كل نبي وكل رسول خرج على جماعته — على معنى من المعانى — لأنها كانت جماعة فاسدة فاسقة ظالمة جاهلة ... ولقد أصبحت كثير من الجماعات الآن كذلك ، فهل أى إصلاح لها خروج عليها ومروق منها يوجب العقاب ؟ !

قد يُردّ على ذلك بأن الحرب الموجبة للحد هى حمل السلاح على الجماعة ، ولكن ذلك — فى الواقع — تخصيص بغير مخصص . فالآية تعاقب على من يحارب الله ورسوله ، وقد يقوم مدعى أن فعل المصلح أو قوله حرب

(١) العقوبة — المرجع السابق — ص ١٥٥ .

للمجتمع ، وبالتالي فهو — في تقديره — حرب لله ورسوله ، فماذا يكون الحال في ذلك ؟ ! .

إن الخلط بين حقوق النبي وحقوق الخلفاء أو أولياء الأمور (١) ، والإضطراب في فهم معنى الشريعة والقصد منها ، كل ذلك أوجد غيوما في الفهم الإسلامى وبلبله في تطبيق القواعد ، ويقتضى الأمر جهدا بعيدا مخلصا لتبديد كل غيم وتصفية أى بلبله حتى يعود الأمر صافيا نقيا واضحا بلا خلط ولا تخليط .

حد الردة :

كان أساس الدولة في العصور الوسطى يخالف أساس الدولة في العصر الحديث (٢) . ففي تلك العصور لم تكن فكرة الدولة في ذاتها واضحة محددة ، وكان الدين هو أساس الدولة ، كما كان الدين هو الجنسية وهو المواطنة . ففي الشرق الأدنى كان الإسلام هو الدولة ، وفي أوروبا كانت المسيحية . وكان المسلم مواطنا في أى مجتمع إسلامى وعضوا في كل جماعة مسلمة ، كما كان المسيحي كذلك في المجتمع المسيحي والجماعات المسيحية . وكانت الأقليات الدينية في كل جماعة تتمتع بحماية الأغلبية .

في هذا المفهوم ، فإن الخروج من الدين يقارب معنى إقرار جريمة الخيانة العظمى (٣) ، لأن الشخص حين يترك دينه إنما ينضم إلى دين الأعداء ، وهو دولتهم . لذلك روى عن النبي أنه قال (من بدل دينه فاقتلوه) ، وقال (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة) . ولم يحدد النبي القصد بتبديل الدين : هل

(١) سوف يلي بيان أوفى عن ذلك في الفصل التالى « أصول الحكم في الشريعة » .

(٢) يراجع ما سلف ، وهذا المعنى يتعلق بالشرق الأدنى وأوروبا ، على وجه الخصوص .

(٣) هذا هو رأى الأستاذ محمد أبو زهرة — العقوبة — المرجع السابق — ص ١٨٩ وفى ذلك يقول « إن الدولة الإسلامية قائمة على الدين ، فمن خرج منه فقد ناوأها وخرج عليها ، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى ومن فصل الإسلام وأحكامه عن الدولة الإسلامية فقد فصل اللازم عن الملزوم » .

هو أى تبديل ولو كان إلى الإسلام من غيره أم أن القصد تغيير دين الإسلام إلى غيره . غير أن السياق يفيد هذا المعنى الأخير ، ومن ثم فقد رؤى أن القتل هو جزاء المرتد عن دين الإسلام — على خلاف فيما إذا كان يُستتاب أم لا .

على أنه لم يثبت أن النبي أقام حد الردة على أحد ، وفي القرآن : —

« لا إكراه في الدين . قد تبين الرشد من الغي » (١)

« أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢)

« ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » (٣)

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين : من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٤)

وهي آيات ترك للناس الحرية في اختيار الدين ولا ترى إكراههم على الإسلام . ومن جانب آخر ، فإن عدم الإكراه على الإسلام ابتداء يفيد عدم الإكراه للإستمرار عليه ، ولا شك أنه لا خير فيمن يظل مؤمنا بدينه على خوف أو على إكراه . فمن أراد تغيير دينه حرا مختارا فإن دينه براء منه ، لن يخسر بفقدانه شيئا ؛ بل الخسارة في بقائه ملحدا به في الباطن وهو في الظاهر يدعى الإيمان .

إن ما نص عليه القرآن — من حرية العقيدة — قد أصبح في العصر الحديث حقا من حقوق الإنسان تقرره المواثيق الدولية وتنص عليه الدساتير . وفي الدستور المصري « (٥) . » تكفل الدولة حرية العقيدة ، وحرية ممارسة الشعائر الدينية » ، وفيه أن لا تميز بين المواطنين بسبب الدين أو العقيدة (٦) .

(١) البقرة ٢ : ٢٥٦

(٢) يونس ١٠ : ٩٩

(٣) يونس ١٠ : ٩٩

(٤) البقرة ٢ : ٦٢

(٥) المادة ٤٠

(٦) المادة ٤٠

ولعل ما يساعد على ترسيخ فكرة حرية العقيدة في العصر الحديث — فضلا عن أنها من الحقوق الطبيعية للإنسان — أن الدولة لا تقوم في هذا العصر على أساس الدين (١) ، ولكن على أساس الانتماء لوطن له أرض وبه شعب وفيه تاريخ . وليس يعنى ذلك أن تجانب الدولة أحكام الدين وتراثه ، فإن الدين — أو الأديان في البلاد التي تتعدد فيها الديانات كمصر — تشكل التراث القومى والتقاليد الإنسانية والتاريخ الحضارى ، بحيث يستحيل على أى نظام سياسى أن ينفلت منها . إن الدين لا بد وأن يكون ملحوظا في كل نظام للدولة سياسيا أم إقتصاديا أم فكريا ، وسواء كان ذلك واضحا جليا أم لم يكن كذلك لكنه لا يكون قوام الدولة وأركانها — كما كان الأمر في العصور الوسطى — لأن هذه الأركان وذلك القوام قد أصبحت على مفهوم آخر .

* * *

التعزير :

التعزير — على ما سلف بيانه — هو العقوبات التي لم يرد نص من الشارع ببيان مقدارها وترك تقديرها لولى الأمر . ، حكومة كان أم قضاء . (٢)

وإذا كان التعزير حقا لولى الأمر فيما لم يرد من الشارع نص ببيان مقدارها ، فإنه يكون حقا له — كذلك — فى تأثيم ما لم يؤثمه الشارع . فالقرآن والسنة — كما سلف البيان — لم يؤثما كل فعل فى الحال والاستقبال ، وإنما اقتصر على تأثيم ما حدث على عهدهما مما رأى الشارع تأثيمه . ولما كانت الحياة متغيرة متجددة فلا بد أن يحدث مع كل تغيير وتجديد ما يقتضى تأثيم ما لم يكن مؤثما ، أو تغليظ العقاب فى حالة أو تخفيفه فى حالة أخرى ... وهكذا ، فللناس أفضية بقدر ما يحدثون ، ولكل قضية حكم وجزاء .

فكما تبين من حد السرقة ، إن هذا الحد لا ينطبق على المختلس ، ولذلك

(١) والدولة التي تقوم على أساس الدين تعتبر — فى الفكر السياسى — دولة عنصرية .

(٢) العقوبة — المرجع السابق — ص ٨٢ .

كان تجريم الإختلاس ووضع عقوبة له يعتبر تعزيراً من ولى الأمر . وكذلك فإن تأثيم أفعال أخرى كالرشوة والخطف وما شابه هو من قبيل التعزير . وولى الأمر حين يضع تعزيراً يملك أن يجعل العقوبة مقدرة بحد أعلى وحد أدنى ، ويترك الأمر فى تقدير ما بينهما إلى تقدير القاضى (١) . وكما يكون التعزير تقدير عقوبة على ما لم يضع له الشارع عقوبة ، أو تأثيم ما لم يؤثمه الشارع ، فإنه يكون تقدير عقوبة لحالة من حالات الحدود لم تتوافر فيها شروط إقامة الحد ، أو لحالة من حالات القصاص تنال فيها ولى الدم — أو صاحب الحق — عن حقه .

فقد تتخلف الشروط اللازمة لإقامة حد أو تلحق بها شبهة فى ولى الأمر تعزير الفاعل الذى لم تتوافر شروط حده . وقد يتنازل المعتدى عليه أو ولى الدم الذى له حق القصاص (٢) ، ويرى ولى الأمر أن المصلحة تقضى بتعزير الفاعل .

على ذلك يمكن القول بأن كل قوانين العقوبات والقوانين الجزئية الأخرى هى من قبيل التعزير الذى يملكه ولى الأمر — وهو السلطة المختصة بحسب النظام الدستورى الحديث — تشريعية أم قضائية . وإن كان يمكن أن يكون ذلك مشروطاً بالأصل الأول والهام من أصول الشريعة وهو قيام مجتمع عادل فاضل تقي يستهدف بالتعزير خدمة الأغراض الإنسانية والأهداف السامية وتحقيق ما أمر به الله من عدل بين الناس وأمن لهم .

القصاص :

فى القرآن :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى ، الحر بالحر والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عتق له من أخيه شيئاً فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ، ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب » (٣) .

(٢) سبيل بيان أوفى ، فى القصاص .

(١) العقوبة — المرجع السابق .

(٣) البقرة ٢ : ١٧٨ — ١٧٩

وفي الحديث « من قُتِلَ له قَتِيلٌ فهو بخير النظرين : إما أن يفتدى وإما أن يقتل » « من أصيب بدم أو خبل (١) فهو بالخيار بين إحدى ثلاث : إما أن يقتص ، وإما أن يأخذ العقل وإما أن يعفو ، فإن أراد رابعة فخذوا على يديه » .

ويقوم نظام القصاص في الإسلام على هذه النصوص ، وعلى آية تشير إلى هذا النظام في التوراة (٢) « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له » (٣) .

فالقصاص بذلك يعنى متابعة الجاني العائد حتى يُقْتَصَّ منه نفسا بنفس أو عضوا بعضو ، أو جرحا بجرح ، على تفصيل ليس المجال مناسبة له . (٤) والذي ينفذ القصاص المحجى عليه أو ولى الدم (٥) — إن قُتِلَ المحجى عليه — أو ولى الأمر أو نائبه .

على أن هذا القصاص يمكن أن يسقط إذا دفع الجاني دية — قبلها المحجى عليه أو ولى دمه — وعفى عنه .

وقد كان لفكرة الدية سبب وجيه في بداية الإسلام حيث كان المسلمون قلة يتخطفهم الكفار ، فكان حفظ الحياة لرجل أمر مطلوب لحماية الجماعة كلها . ولذلك كانت الدية بديلا عن قتل رجل أو جعله غير صالح للقتال ، بحيث تؤدي إلى أن يكون المفقود من الجماعة واحدا — هو المحجى عليه — لا المحجى عليه والجاني — ولم يكن ثمَّ خوف من أن تؤدي الدية إلى ترخيص حياة الناس وإضفاء الجبروت على من يملك مالا يستطيع به دفع الدية ، لأن الإسلام كان قد تمكن من نفوس الناس فاصبحوا عادلين تقاة فاضلين ، يدفع الرجل

(١) الخبل : الجراح وقطع الأعضاء .

(٢) اخذا بالقاعدة التي تقرر أن شرع من قبلنا شرع لنا .

(٣) المائدة ٤ : ٤٤

(٤) تراجع العقوبة — المرجع السابق — ص ٢٦٤ وما بعدها .

(٥) « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل » .

منهم بنفسه الشر عن غيره حتى يكونوا جميعا كالبنيان المرصوص أو كالجسد الحى . أما بعد ذلك ، وفى هذا الزمان ، حيث ضعف الإيمان ورق الدين ، فإن المكافأة بين النفس والمال تؤدي إلى خلل رهيب ، إذ يستهين من يملك المال بأرواح الناس ، ما دام يستطيع أن يدفع الدية . وقد يكون المال — وغالبا ما يكون فى هذه الحالات — من رشوة أو تهريب أو اتجار بالحرام أو ما شابه ، ويستعمله صاحبه لارهاب عمال الحكومة أو أعدائه بالقتل ، أو قتلهم ، ثم الضغط بنفوذه وسلطانه لكى يُكرِّه أولياءهم — وقد يكونون فى حاجة — على قبول الدية والعفو عنه .

لهذا كله ، رأى بعض فقهاء المسلمين أن سقوط القصاص لا يمنع ولى الأمر من تعزيز الجانى ، حتى لا يفلت هذا من العقاب كلية (١) .

وهذا النظر السديد يساير منهج الإسلام وشريعة القرآن التى تقوم على التطور الذى يجارى روح العصر والتجديد الذى يأخذ بكل أسلوب ملائم . فى العصر الحديث ، تقوم هيئة قضائية بالنيابة العامة عن المجتمع ، بحيث تكون هى المسئولة عن تحريك الدعوى الجنائية ومباشرتها أمام المحاكم على الجانى أو الجانح أو المخالف . ويكون للمجنى عليه — أو أوليائه — الحق فى التعويض المدنى الناشئ عن الجريمة ، ولكن لا شأن لهم بالدعوى الجنائية التى يملكها المجتمع ، على اعتبار أن العدوان وقع عليه وأن الأذى لحق به . فإن تنازل المجنى عليه — أو أولياؤه — عن حقهم ، يبقى للمجتمع حقه فى إقامة الدعوى ومتابعة الجانى حتى يقتص منه .

فالنظر الذى يرى أن سقوط القصاص لا يمنع تعزيز الجانى ، هو فى واقع الأمر نظر يسير بالشريعة إلى النظام الحديث الذى يجعل للعدوان جانبين — جانب على المجنى عليه يمكن التصالح فيه — وجانب على المجتمع لا يجوز فيه التصالح ، وإنما تترك ملاماته إلى المجتمع — تمثله النيابة العامة — لا يرهبه فرد ولا تضغط عليه جماعة حتى تخيفه أو تكرهه على التنازل — إلا أن يكون

(١) العقوبة — المرجع السابق .

— ١٣٣ —

المجتمع قد انحط كله ، فصار جماعة من المجرمين أو خضع إلى جماعة من هؤلاء ، فإذا هو يهرب القوة ولا يخشى الحق ، يستدل للطاغية ولا يستنار بالعدل .
ومن جانب آخر ، فإذا كان القصاص — بحسب الأصل — يمكن أن يدفع بمال ، حتى ولو كانت العقوبة إعداماً ؛ فإنه مما يسائر روح الشريعة وأهدافها أن يستبدل ولى الأمر بعقوبات القصاص — فى بعض الحالات — عقوبات أخرى يقدرها ، لكل جرم جزاء . وهذا التقدير يتوافق مع القصد من نظام القصاص وفكرة الدية . فإذا كان القصد من الدية ألا يؤدى القصاص بعد أن فقد المجتمع المحبى عليه — أن يفقد الجانى أو ينحصره كعضو نافع ، فإن تطبيق عقوبات القصاص قد يؤدى إلى ما قصدت الدية تلاشيه فيفقد المجتمع الجانى والمحبى عليه . وفى هذا العصر الذى تعتبر القوى البشرية المرشدة ثروة إجتماعية ، فإن توقيع جزاء قد لا يؤدى إلى بتر عضو فى الفرد — يعوقه عن العمل ويجعله عبثاً على المجتمع — يكون هو الملائم لروح الشريعة وحسن تطبيقها .

* * *

إن تعقب تطبيق الشريعة فى شتى المسائل — الجنائية والمدنية وغيرها — يسفر عن حقيقة أنها لا يمكن أن تطبق بعيداً عن أصولها . وأول هذه الأصول وأهمها أن يسبق التطبيق إقامة مجتمع عادل فاضل تقى . فليست الشريعة قواعد وجزاءات ، وإنما هى — قبل ذلك — جو عام يسيطر على المجتمع وروح واحد ينفذ فى الصميم من كل شيء ، ومجال سام ينتظم كل شخص وأى فعل ، بحيث يحيا الفرد والجميع بانفاس المحبة وتنفض قلوبهم بنفض الحق وتتغذى علاقاتهم بالبذل والعطاء .

وما لم يحدث ذلك ، ما لم يسبق الروح النص ويعلو الضمير على اللفظ ويسمو المعنى على الحرف ويكون العدل والفضل والتقوى هى الأساس فى الادعاء وفى الشهادة وفى الحكم ، ما لم يحدث ذلك ، فإن تطبيق الشريعة يعنى استخدام الأحكام الشرعية لأهداف غير شرعية ، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين فى شيء ، ووضع أدواته فى أيدى تخدم أغراضها الشخصية وأهدافها الخاصة ، ولا تقصد حقيقة إعلاء الحق ونصرة الدين وتقديم الإنسان إن المجتمع العادل الفاضل التقى هو الذى يطبق الشريعة وهو الذى يرفع الحق وهو الذى يهدى الإنسان . ولا بد لتطبيق الشريعة من إيجاد هذا المجتمع ابتداءً ..

الفصل الخامس

أصول الحكم
في الشريعة

من حديث النبي أنه قال عن عمر بن الخطاب « جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه » وقال « لو كان نبي بعدى لكان عمر » وقال « إن منكم لمحدثين (١) وإن منهم عمر » .

وعمر بن الخطاب الذى رأى فيه النبي مخايل النبوة وروح الحق وسداد القول ، هو الذى أدرك مشكلة الحكم فى الإسلام ، منذ اللحظة الأولى ، وقبل أن تقام أبنية من النظريات التى تخفى وراءها كثيرا من الحقائق . فقد روى انه سأل سلمان : أملك أنا أم خليفة ؟ فأجابه سلمان : إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعت فى غير حقه فأنت ملك غير خليفة . كما روى أنه قال : والله ما أدرى : أخليفة أنا أم ملك ، فان كنت ملكا فهذا أمر عظيم . قال قائل : يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقا . قال عمر : وما هو ؟ فأجاب القائل : الخليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضعه إلا فى حق ، وأنت بحمد الله كذلك . (٢)

إن سؤال عمر كان الحق الذى يتلمس أصول الحكم فى الشريعة ، أما الإجابة فما أغنت ولا شفت . فليست الخلافة منوطة بالعدل ، وإنما العدل أساس الملك وأساس الخلافة ، وليس كل ملك عادل خليفة !!

إن السؤال نصف الإجابة ، وسؤال عمر كان فى واقع الأمر أكثر من نصف الإجابة عن طبيعة حكومته ، وحكومة الخلفاء كلهم ، هل هى حكومة الله أم حكومة الناس ! ؟ هل لفظ الخلافة يعنى خلافة النبي فى كل حقوقه فى سياسة أمور الدين والدنيا (٣) ، أم أنه يفيد معنى « ما بعد حكم

(١) ملهين .

(٢) الفاروق عمر - المرجع السابق - ص ٢٧٣

(٣) يراجع كتاب الأحكام السلطانية للماوردى ، ومقدمة ابن خلدون حيث يقول الأول أن الإمامة (الخلافة) موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، ويرى الثانى هذا رأى .

النبي « ! ؟ » ، وهو الأمر الذى دعا المسلمين إلى أن يُطلقوا على أبي بكر لقب خليفة رسول الله ثم على عمر بن الخطاب خليفة خليفة رسول الله ، وكان من المُقدَّر تبعا لذلك أن يزيد لفظ الخليفة فى اللقب كلما خلف حاكم حاكم آخر بحيث يدل عدد اللفظ على عدد من خلفوا الحكم بعد النبي ، إلى أن قال عمر ابن الخطاب : إن هذا أمر يطول ، فلُقِّب نفسه أمير المؤمنين ، ولُقِّب الخلفاء بعده بأمراء المؤمنين ! ؟

هل لفظ الخليفة — إذن — يعنى الخلافة الحكيمة أم هو يفيد معنى الخلافة الحقيقية ! ؟ لو كان بجوار عمر — عندما ألقى سؤاله — رجال على شاكلته ، أو قريبين من ذلك ، لأمكن أن يحرك السؤال عقولهم ويثير أفكارهم ، بما يؤدى إلى تحقيق دقيق للفارق بين عصر النبي وعصر غيره ، حكم الله وحكم الناس ؛ وهو ما كان من الممكن أن يصل إلى نظريات صادقة فى الفكر السياسى توضح بها كثير من المسائل ، ولا تضطرب الأمور وتتداخل ، فلا يبين منها حق الحاكم وحق المحكوم .

إن القرآن لم يتعرض لنظام الحكم فى الإسلام بعد النبي ، ولم ترد عن نبي أحاديث فى هذا الصدد . ولما فوجئ المسلمون بوفاة النبي ، اضطربت جماعتهم واهتزت نفوسهم حتى اختاروا أبا بكر خليفة له . ولم يتحدد — فى هذا الوقت — نتيجة الظروف المضطربة وانعدام الفكر السياسى — طبيعة خلافة النبي والنظام الذى يتعين على الخليفة إلزامه . وساعد لفظ « الخليفة » — وما قد يفيد من معنى وراثته كل الحقوق والإلزامات — على بلبلة الفهم اضطراب التصرفات وبقاء الغيوم فى المحيط الإسلامى ، واشتدادها جميعا عاما بعد عام وحكما إثر حكم ، حتى انتشر ظلام دامس ؛ اختفت فيه الحقائق وتغير شكل المفاهيم وتصادمت الوقائع ، وأصبح من اللازم أن تشرق شمس الحقيقة ، فتبدد الظلام وتجلو الحقائق وتحدد المفاهيم وتُحيِز الوقائع .

حكومة الله (١)

لم يتضمن القرآن خلال العهد المكي شيئا من التشريع (٢) ، وإنما كان معظم ما جاء فيه يتعلق بالدين ، من توحيد لله سبحانه وإقامة البراهين على وجوده ، والتبشير بنعيمه والتحذير من عذابه ، ووصف يوم الدين وأهواله ، والحث على مكارم الأخلاق . وخلال ذلك كله كان ينمو ثمة فهم يقوم على حاكمية الله للعالم . غير أنه لم تكن قد وقعت أحداث تسفر عن شكل هذا الحكم أو تبين أسلوبه . وفي العهد المدني وُجدَ المجتمع الإسلامي الأول ، وقامت الحاجة إلى وجود تشريع ينظم حياة هذا المجتمع من الداخل وإزاء العدو الخارجي ؛ ومن ثم اتخذت آيات القرآن أسلوب التشريع ، كما انتهجت أحاديث النبي هذا المنهج ، وبذلك قامت حكومة الله (٣) .

فالعهد المكي كان - من الجانب السياسي - تمهيدا لحكومة الله ، إذ أعاد صياغة نفوس المؤمنين بجعلها شديدة الإيمان بالله وشديدة التعليق بحاكميته . فلما كانت هذه الحكومة - في العهد المدني - كان التسليم لأمر الله أهم دعامة لها ، وهو أمر لا تقوم بغيره حكومة الله أبدا . فما دام التشريع لا يصدر عن الجماعة ولا يسبق بمناقشات عنه ولا يُسمح لأحد بالمجادلة فيه ، فإن التسليم به والخضوع له لا يمكن أن يحدث إلا مع التسليم المطلق بحكم الله والرضوخ الكامل لما يريد .

معنى حكومة الله :

وتعني حكومة الله أن تكون الحاكمية لله وحده . فهو الحاكم الوحيد

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٤٤ وما بعدها .

(٢) القرآن الكريم ، أسباب النزول للواحدي ، الجامع لاحكام القرآن المسمى تفسير القرطبي ، تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الحنظلي ، أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ عبد الوهاب خلاف ، فجر الإسلام - المرجع السابق - ص ٢٧٤ .

(٣) تاريخ الإسلام السياسي للدكتور حسن ابراهيم - الجزء الأول - ص ٢٥١ ، حضارة الإسلام لجوستاف جرونيباوم ص ١٩٨ .

للجماعة ، سواء كان ذلك بطريق مباشر ، هو أسلوب وضع الأحكام ؛ أم بطريق غير مباشر ، هو إقرار أمر تم ؛ وسواء كان ذلك بالوحي بالكلمة قرآنا أم بالوحي بالمعنى حديثا للنبي .

فحكومة الله تجعل الحكم لله فعلا ، ولا يكون النبي فيها إلا منفذا لإرادة الله . وبهذا تكون طاعة النبي طاعة الله ، وتكون مخالفته أو شق عصا الطاعة عليه عصيانا لله وخروجاً من رحمته « قل اطيعوا الله والرسول » (١) . « واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون » (٢) ، « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » (٣) ، « من يطع الرسول فقد اطاع الله » (٤) ، « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (٥) ، « استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحْيِيكم » (٦) ، « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » (٧) .

مقومات حكومة الله :

إن لحكومة الله خصائص تميزها عن أى حكومة أخرى ، وتجعلها نظاما فريدا نادرا غريبا عن أى حكومة ، مهما تشابهت معها أو اقتربت منها أو ادعت صلة بها . بل إن ادعاء التشابه معها أو الإقتراب منها أو الصلة بها يشكل خطورة شديدة على فكر الحكم ونظام الحكومة وحقوق المحكومين ؛ لما يؤدى إليه من الخلط الشديد بين حكومة الله وحكومة الناس ، وهو خلط

-
- (١) آل عمران ٣ : ٣٢ ، وفي سورة محمد (اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم) (٤٧ : ٣٢) .
 (٢) آل عمران ٣ : ١٣١
 (٣) النساء ٤ : ٥٩
 (٤) النساء ٤ : ٨٠ ، وفي نفس السورة (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين انعم الله عليهم) (٤ : ٦٩) .
 (٥) النساء ٤ : ١١٥
 (٦) الانفال ٨ : ٢٧
 (٧) الفتح ٤٨ : ١٠

— ١٤١ —

يجعل الناس تُحكم باسم الله — دون رقيب وبغير قيود — فيسبىء إلى معنى الألوهية ويزيف كل القيم ويُهدر كل الحقوق .

إن خصائص حكومة الله ليست مما يمكن أن يقع دوماً أو يتكرر من حين إلى حين ، لأنها خصائص تُردُّ إلى الاختيار الإلهي ، وتقوم على نظام دقيق ، وتفوض الحاكم سلطات خاصة يراقبه فيها الله ويلازمه معها الوحي .

وهذه الخصائص هي : —

أولاً : أن حكومة الله اختيار إلهي للحاكم فيها — وهو النبي — وليس للمحكومين إلا أن يؤمنوا بالله ورسوله وأن يرتضوا حكمه على أى حال ، ما داموا مؤمنين بأن النبي موصول إلى الله بوحي مستمر .

ثانياً : أن هذه الحكومة تقوم على التحكيم الذى يقبله الأطراف ويرتضون نتيجته ولا تقوم على الحكم الذى يُفرض بالقهر والسلطان ، فهى حكومة تحكيم وليست حكومة حكم .

ثالثاً : أن الشورى فى هذه الحكومة عملاً يستأنس به النبي وليست إلزاماً له ، لانه يحكم بنور الله .

رابعاً : أن حقوق الحاكم فيها — وهو النبي — مقصورة عليه لا تنتقل إلى غيره ولا يرثها أحد .

* * *

أولاً : حكومة الله اختيار إلهي ، فيها وحي مستمر :

تميز حكومة الله بأن الله سبحانه هو الذى يختار الحاكم فيها — وهو النبي — ويمده بأسباب منه ويؤيده بوحي مستمر . والشعب فى هذه الحكومة — وهو جماعة المؤمنين — ليس له أن يختار النبي ولا أن يسحب ثقته منه أو يعزله ، فذلك كله حق المتعالى وليس حق الناس . إنما على هؤلاء أن يقبلوا النبي فيكونوا من المؤمنين أو يرفضوه فيكونوا من الكافرين .

فحكومة الله — على ذلك — لا تقوم بادعاء أى حاكم أنه ينفذ أحكام الله

أو يطبق شريعته ، كما أنها لا تتوافر لأى حكومة تستند فى حكمها إلى الدين .
إن أهم شرط لقيام حكومة الله هو الإيمان بأن الحاكم فيها موصول إلى الله
بوحى ، وأن هذا الوحي مستمر معه طوال حكمه ، يراقبه فيما يفعل ، بحيث
تتم المراجعة من الله أولاً بأول لأى تصرف أو حكم له لا يكون موافقا (١) .

فالوحي يعين بالأفكار ويساعد بالكلمات ، وهو يقر كل حق ويصوب
أى خطأ . والقرآن ملئ بالشواهد التى تقطع بذلك ؛ وتفيد بأن الوحي ابتداءً
فأنشأ ، وتدارك فشرع ، وراجع فصوب .

فعندما قطع النبي أيدى وأرجل أشخاص قتلوا راعيه وسرقوا ماشيته ثم
سمل أعينهم بالنار نزلت الآية « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون
فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف
أو ينفوا فى الأرض » وكأنها بذلك لم تقر حكم النبي بسمل الأعين (٢) .

وعندما قبل النبي — على خلاف مشورة عمر بن الخطاب — أن يفتدى
أسارى بدر أنفسهم ، نزلت الآية « ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى
يخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » ، فعارضت
أى رأى النبي (٣) .

وعندما أسرّ النبي فى نفسه ما لم يظهره لزيد بن حارثة — زوج ابنة عمته
بنب بنت جحش — حينما رغب هذا فى طلاقها ، نزلت الآية « وتحقق فى
مسك ما الله مبدية وتحشى الناس والله أحق أن تحشاه » فكشفت الآية بذلك
عن ذات نفسه ، وقررت أن خشية الله أولى من خشية الناس .

وعندما أعرض النبي عن عبد الله بن أم مكتوم — الشيخ الكفيف — إذ
سأله فى أمر وقت أن كان يخاطب بعضا من أشرف قريش ، نزلت الآية

(١) كتابنا حصاد العقل ص ٤٤

(٢) تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٢١٤٤

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٨٤ ، فجر الإسلام ، المرجع السابق ص ٢٨٠ حيث يقول
المؤلف : لو كان (النبي قد) حكم بمقتضى الوحي ما عوتب .

« عبس وتولى أن جاءه الأعمى ، وما يدريك لعله يزكى أو يذكر فتنبهه
الذكرى » فكان النبي بعدها يقول لعبد الله بن أم مكتوم كلما قابله : أهلاً بمن
عاتبني فيه ربى ، فلقد فهم من الآية معنى المعاتبة .

وعندما شكت زوجة زوجها أنه لطمها أمر النبي بأن تَقْتَصَّ منه ، وما إن
ذهبت لتفعل حتى ناداها وقال لها : أردنا أمراً وأراد الله غيره ، أو قال :
أردت شيئاً وما أَرادَه الله خير . ثم تلى الآية التي نزلت حينذاك « الرجال
قوامون على النساء » ونقض حكمه الأول بالقصاص (١) .

وعندما حكم النبي بأن زوجة قد حُرِّمَتْ على زوجها لأنه قال لها : أنت
على كظهر أمى ، جادلته في ذلك مرات ثلاث ، فنزلت الآية « قد سمع الله
قول التي تجادلك في زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما » ونقض
النبي حكمه وأمر الزوج بالتكفير وبعدم طلاق زوجته (٢) .

* * *

من هذه الأمثلة وغيرها يخلص أن فكرة عصمة الأشخاص - بمعنى عدم
وقوع أى خطأ منهم أو زلل - فكرة غريبة عن الفهم الإسلامى (٣) . وإن
هذا الفهم يرى أن أى شخص - فى الثوب البشرى - لابد أن يقع منه
الخطأ والزلل . والله سبحانه يغفر ما يقع من ذنوب أوليائه (٤) ، ويثبت
أنبيائه ورسله فيما يأمرهم به من رسالات ، كما يثبت المؤمنين فى إيمانهم .

« ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً » (٥) .

(١) تفسير القرطبي - المرجع السابق - ص ١٧٣٨

(٢) تفسير القرطبي - المرجع السابق - ص ٦٤٣٩

(٣) دخلت فكرة عصمة الأنبياء - وبعض الأشخاص - إلى الفكر الإسلامى نقلاً عن الفكر
المسيحى الذى يؤمن بأن المسيح اقنوم (صورة) لله ، وأنه لذلك لا يمكن أن يخطئ لأنه معصوم
بطبيعته من الوقوع فى الخطأ .

(٤) تلاحظ الآية الكريمة (انا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما
تأخر) .

(٥) الاسراء ١٧ : ٧٤ .

« وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك » (١) .

« كذلك لنثبت به فؤادك » (٢)

« يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة » (٣)

« قل نزل به روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا » (٤) .

وإذ كانت الرسالة الإلهية والدعوة النبوية في حاجة إلى حماية فإن هذه وتلك إنما تُعصم باستمرار الوحي وتوالى نزوله بما يرفع أى لبس ويزيل أى اضطراب ويجعل الرسالة دائماً — طوال استمراره ونزوله — نقية واضحة صافية ، تقوم على موازين عليا لا تعرف الميل البشرى ولا القصور الإنسانى ولا الغرض الأدنى .

ثانياً : حكومة الله حكومة تحكيم وليست حكومة حكم :

لما كان الاختيار الإنسانى غير قائم في حكومة الله التى ينفرد فيها المتعالى باختيار النبي وتثيته ومدته ونصره ، فإن ارتضاء هذه الحكومة لابد أن يظهر من المؤمنين في كل حين . من ذلك كان الإيمان بالوحي — بدأ واستمرارا — أمراً لازماً للإيمان بالنبي وهو يحكم ، وللتسليم بحكمه حيث يكون . ومن هذا المعنى قيل إن حكومة الله تقوم على التحكيم (٥) الذى يقبله الأطراف ويرتضون نتيجه ولا تقوم على الحكم الذى يفرض بالقهر والسلطان .

فمناط إيمان جماعة المؤمنين أن يُحكّموا النبي فيما يقع بينهم من خلاف ثم يرتضون حكمه بنفس صافية ويسلمون به : —

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلموا تسليماً » (٦) .

(١) هود ١١ : ١٢٠

(٢) الفرقان ٢٥ : ٣٢

(٣) ابراهيم ١٤ : ٢٧

(٤) النحل ١٦ : ١٠٢

(٥) تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ١٨٣٦

(٦) النساء ٤ : ٧٥

فالنبي لا يفرض نفسه على جماعة المؤمنين حاكماً أو قاضياً أو مقسماً ،
إنما يلجأ إليه أطراف الأنزعة وأرباب الحصومات - طائعين مختارين -
يحكمونه فيما شجر بينهم من خلاف ، ثم يرتضون حكمه فينفذه كل منهم
دون أن تقهرهم عليه سلطة أو تغلبهم فيه قوة .

وهو لا يقضى بين غير المؤمنين - من أهل الكتاب - إلا إذا حكموه ،
وارتضى هو أن يقضى بينهم : -

« وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » (١) .

« فإن جاءوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم » (٢) .

ثالثاً : الشورى فى حكومة الله عمل يستأنس به النبي :

وردت فى القرآن آيتان عن الشورى :

« والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما
رزقناهم ينفقون » (٣) .

« فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على

الله » (٤) .

والآية الأولى نزلت فى مكة - قبل قيام الدولة الإسلامية - وهى تبين
صفات وخصائص المؤمنين الذين يقيمون الصلاة وينفقون مما رزقوا ويجعلون
أمرهم شورى بينهم . فهذه الآية لا تنظم شئون الحكم فى الدولة الإسلامية
ولئما تصف حالة لجماعة من المؤمنين (٥) .

(١) المائدة ٥ : ٤٣

(٢) المائدة ٥ : ٤٢ .

(٣) الشورى ٤٢ : ٣٧

(٤) آل عمران ٣ : ١٥٩

(٥) يراجع كتاب مبدأ الشورى فى الإسلام للدكتور عبد الحميد متولى - الطبعة الثانية -

ص ٢٩ المنار للسيد محمد رشيد رضا - الطبعة الثالثة - ج ٤ - ص ٤٤

(م ١٠ - أصول الشريعة)

أما الآية الثانية فإنها أمر للنبي بمشاورته من يرى مشاورته من المسلمين الذي كان يشقّ على بعضهم أن يبرم النبي أمورهم دون مشورة ، فكانت الشورى بذلك أعطف لهم وأذهب لأضعفانهم وأطيب لنفوسهم (١) . وقد قيل بشأنها إنها نزلت بعد غزوة أحد التي هُزم فيها المسلمون بعد أن نزل النبي على رأيهم في الذهاب للغزو ، وأن تفسيرها على أسبابها يعني أن النبي أمر بالعمو عن أصحابه - الذين ثبت خطأ رأيهم - والاستغفار لهم ، والاستمرار في مشاورتهم .

غير أنه لما كانت الآية قد ألحقت بالشورى توكل النبي على الله إذا ما عزم ، فقد قيل في ذلك إن الشورى إنما تكون للاستئناس بالرأى ، حتى إذا ما استقر النبي على أمر عزم عليه وأنفذه بأذن الله . فهو غير ملزم باتباع ما يشير به المستشارون إذا هو لم يقتنع به أو رأى رأياً آخر . (٢)

إن الشورى تكون ضرورة على الحاكم حين يلزم أن يُشرك المحكومين معه في الحكم . ولكي يصل معهم إلى أقرب الآراء إلى الصحة وأدناها إلى الصواب . والحال بالنسبة لحكومة الله - وللنبي ، إرادتها على الأرض - ليس كذلك ؛ فالنبي يحكم باسم الله - حقيقة لا مجازاً ، رأيه هو رأى السماء ، ويده هي يد الله .

« إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » (٣) .

« وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » (٤) .

فحكومة تحكم بما يرى الله وترمى بما يرى الله ، حكومة ليست في حاجة رأى المحكومين ، كما أنها ليست ملزمة باتباع مشورتهم . إنما تكون

(١) تفسير القرطبي .

(٢) تفسير القرطبي - المرجع السابق - تفسير ابن كثير ج ١ ص ٤٢١ . تفسير الطبري ٤ دار المعارف (ج ٧ ص ٣٤٦) .

(٣) النساء : ٤ : ١٠٥ .

(٤) الانفال : ٨ : ١٧ .

الشورى - حين تكون - تطيبا لقلوب المستشارين ليكون ذلك أنشط لهم فيما يفعلون (١) .

ومن جانب آخر ، فإن النبي كان على الدوام موصولا إلى الله بوحى ، مربوطا إلى السماء بمواثيق ، محمولا على الحق دائما . وفى مثل هذا الحال لا يتصور الخطأ ولا يُحتَمَل القصور . وان حدث ثمة خطأ أو وقع قصور على أى نحو ، فهو لابد أن يُصحَّح على الفور وأن يكتمل بنصيحة الوحي أو أمره .

رابعاً : حقوق الحاكم فى حكومة الله مقصورة عليه لا تنتقل باستخلاف أو ميراث :

إختيار الحاكم فى حكومة الله - وهو النبي - إختيار واضح صريح ، محدد بالوحي ومؤيد بالكلمة . فالإختيار لا يُحمل على المستفاد ضمناً من أن الله سبحانه وتعالى وراء كل إختيار ، وأن إرادته تعلو أى إرادة .

إن الإختيار الواضح الصريح ، المحدد بالوحي والمؤيد بالكلمة ، له دلالة ، كما أن له نطاقه ، وفيه كل الرقابة . أما التصدى للخلافات والرياسات والولايات وغيرها ، تنتهجة الإدارة الإلهية المُضمَّنة فى ترتيب الأحداث ومجريات الأمور ، فإنه لا يشير إلى دلالة خاصة ولا يفيد معنى محدداً ، لأنه يدخل فى كل شيء وينطبق على أى حدث ويحكم كل ولاية . إنه توالى الحوادث وسنن الحياة التى قد تنتهى إلى تولى ظالم أو انتصار باطل أو غلبة قوة غاشمة . وهى أمور فى حاجة إلى شروح طويلة لبيانها أو تقصى أسبابها ، وليس المجال مناسباً لذلك .

إنما تجدر الإشارة إلى أن إرادة الله وراء كل شيء وخلف كل حدث وفوق كل إرادة .. ولكن يمكن أن يقال إن المقادير تجري فى أفلاكها بالخير

(١) تفسير ابن كثير (المرجع السابق) ج ١ ص ٢٠ ، مبدأ الشورى فى الإسلام (المرجع

السابق) ص ١٣ .

والشر ، بالحق والباطل ، بالعدل والظلم ، وأن إرادة الناس وجريان الحوادث قد يأتي بالشر ويُحكم الباطل ويبرر الظلم .

« ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » (١)
فليس كل نصر — ولو كان للباطل — هو من الله إنه من الناس ،
وليس كل حكم — ولو كان بالظلم — هو من الله إنه من الناس ..
وهكذا .. تعمل الإرادة البشرية في المقادير وتجر الأفلاك ، كما تستجلب
أفعال الناس الشر والباطل والظلم .

إن هذا المعنى هام جدا لإدراك الفارق بين حكومة الله وحكومة الناس .
فما لم يكن ثمة وحي — يؤمن به الجميع — وتأييد من الله ورقابة من السماء فإن
الحكومة لا تكون حكومة الله . ومن هذا المعنى كان القرآن ينص دائما على
حقوق النبي — الحاكم في هذه الحكومة — وعلى التزاماته . ولم تشر آيات
القرآن — أبدا — إلى حقوق أو التزامات أى حاكم آخر .

« من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٢) .

« ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (٣) .

« إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » (٤) .

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في
أنفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا تسليما » (٥) .

« فاحكم بينهم أو اعرض عنهم » (٦) .

« إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » (٧) .

(٢) النساء ٤ : ٩٠	(١) النساء ٤ : ١١٩
(٤) الفتح ٤٨ : ٦٠	(٣) النساء ٤ : ١١٥
(٦) المائدة ٥ : ٤٢	(٥) النساء ١ : ٦٥
	(٧) النساء ٤ : ١٠٥

أما الآية « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » فهي تشير إلى الأساس الديني من ضرورة ابتناء كل حكم وأى قضاء على العدل ، دون أن تعني حكماً خاصاً أو حقاً محدداً .

ومن هذا المعنى ، لم يستخلف النبي أحداً من بعده ، ولم يشير القرآن إلى حكومة بعد حكومة الله ؛ لأن القرآن أراد للناس أن يقيموا حكومتهم على نحو ما يريدون ، بأسس من الفهم الديني الذي يستلزم العدل والفضل والتقوى في كل ما يفعلون . ولو أن أى فرد يلى حكم الناس بعد النبي يخلف حكومته ويرث حقوقه لكان القرآن قد نص على ذلك صراحة ، وكان النبي قد حدد خليفته ورسم له حدوده .

هذه الضوابط بين حكومة الله وحكومة الناس لم تضح لجماعة المؤمنين — بعد وفاة النبي — نتيجة لعوامل كثيرة ، فاضطربت موازينهم واختلت معاييرهم وخلطوا بين ما هو لله وما هو للناس .

حكومة الناس

حكومة الناس هي كل حكومة ، خلا حكومة الله .
وهي حكومة تفرضها الظروف الاجتماعية والعوامل الاقتصادية ، وقد يفرضها واقع القوة .

أما نطاقها فيتحدد بقيم المجتمع وحاجاته ، ووعي الناس ورغبتهم ، وإرادة الرقابة وقدرة التغيير .

وهي تتشكل بظروف الواقع وأحواله ، فتكون حكومة الصفوة المثقفة (الارستقراطية) أو المصالح العائلية (الاوليجاركية) أو الإرادة الشعبية (ديمقراطية) أو تستند إلى الدين (ثيوقراطية) أو إلى قوة الحاكم وإرادته (دكتاتورية) .. وهكذا .

وبعد النبي ، بويج أبو بكر بالخلافة ، فقليل انه خليفة رسول الله ، ولم يتحدد نطاق حكومته كما لم يتحدد المقصود بكلمة « خليفة » .

وفي القرآن ، ورد لفظ « خليفة » مرتين : -

« إذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة » (١) .

« يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق » (٢)

ومن الواضح أن اللفظ في الآيتين يفيد المعنى الأدبي - الذي هو استخلاف الله للناس على الأرض - ولا يعنى أن الخليفة قد حاز قدرات الله جميعا .

وكان من اللازم على جماعة المسلمين أن يفهموا من تلقيب أبي بكر بلقب الخليفة أن اللفظ يعنى « من تبع النبي وتلاه » - متى كان كل شخص خالفاً لمن سبقه سالفاً لمن يليه - ولا يفيد المعنى القانونى الذى هو وراثه كل الحقوق وكافة الإلزامات . ولما لم يحدث هذا التحديد الذى كان ضرورة هامة ، وقع الاضطراب فى نظام الحكم ، وظل الاضطراب ليزيم الحكم فى الإسلام قسم كل فكر سياسى فيه .

وقد بدأ هذا الاضطراب على عهد أبي بكر فى واقعة خطيرة . فبعد انتقال "نبي" ، ارتدت بعض القبائل عن الدين الإسلامى . ولما كان الدين - فى هذه - إلى جانب الإيمان - هو الوطن وهو المجتمع ، فإن الردة تعنى تلاب على الوطن والخروج على المجتمع . لذلك كان من الطبيعى - مع -ير للعصر والفهم والظروف - أن يحارب أبو بكر القبائل المرتدة .

ثم حدث بعد ذلك أن بعض القبائل امتنعت عن أداء الزكاة له . وكانت حجةها فى ذلك أن إعطاء الزكاة للحاكم حكم خاص بالنبي وحده أخذاً بالآية « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ، وصل عليهم » ، فقد فهم رجالها من الآية أن دفع الزكاة إلى النبي يقابل صلاته عليهم ، وأن وفاة النبي ترفع حكم تسليم الزكاة بانقطاع هذه الصلاة (٣) . ولم يقتنع أبو بكر بهذا

(١) البقرة ٢ : ٣٠ .

(٢) ص ٣٨ : ٢٦ .

(٣) يلاحظ أن إخراج الزكاة غير تسليم الزكاة إلى الحاكم . فإخراج الزكاة فرض دينى يمكن أن يقوم به المؤمن بوازع من إيمانه وبوحى من ضميره ، أما تسليم الزكاة إلى الحاكم فهو أمر آخر .

الرأى وأصر على محاربة القبائل التى إمتنعت عن دفع الزكاة له — مخالفاً بذلك رأى عمر بن الخطاب — قائلاً انه يسوى بين الصلاة والزكاة . وانه لابد أن يجارب من يمنع عنه زكاة كان يؤديها إلى النبي (١) .

هذه الواقعة التى لم تتحدد معالمها منذ البداية ، جاءت فى أعقاب حروب الردة وفى أوائل عهد المسلمين بالحكم فكانت ظروفها عذراً لهم ؛ إلا أنها أدت بعد ذلك إلى نتائج وخيمة . إذ ترتب عليها أن لم تُحدّد أبداً حقوق النبي وحقوق الخليفة ، ومتى تتداخل ومتى تتفاصل .

فإذا كان أبو بكر قد أصر على رأى خالف فيه غيره وحارب لكى يحصل على زكاة كانت تؤدى إلى النبي .. إذا كان ذلك ، فمن ذا الذى يستطيع أن يجزم أنه لم يخطئ فى التفسير ولم يختل منه التقدير ؟

لقد غاب الوحي بغياب النبي ، وارتفع معه إذ قبض ... فمن ذا الذى يستطيع بعد ذلك أن يجزم بصحة رأى الحاكم أو صوابه ؟

إن أهم شىء فى حكومة الله ، أنه سبحانه هو الذى يختار النبي أو الرسول وأنه هو الذى يراقبه فكيف يكون الحال إذا أخذ الحاكم لنفسه حقوق النبي ولم يلتزم التزاماته ! ؟ بل ، وكان غير رقيب ودون مقوم ! ؟

لقد ظل الخلفاء — بعد هذه الواقعة — ينسبون إلى أنفسهم كل خصائص حكومة الله ، مع أن هذه الحكومة مقصورة على الاختيار الإلهى الصريح ، محصورة فى النبي وحده دون غيره .

• فالخليفة يرى أنه مختار من الله لأن الخلافة لم تصل إليه الا وقد أراد الله ذلك . غير أن فى ذلك مغالطة فى الفهم بين الأمر الإلهى الذى يجتبى النبي أو الرسول ، وبين ترتيب الحوادث الذى قد يضع فى الخلافة ظالماً أو فاسقاً أو ملحدًا .

(١) يراجع أسباب النزول للواحدي ، تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٢٨٢

• والخليفة يرى أن يحكم بالقوة والغلبة . مع أن الناس كانوا يحتكمون إلى النبي ويسلمون حكمه . بلا قوة ولا غلبة ودون قهر أو إكراه .

• والخليفة يرى أن يجب ما يراه بمشورة الناس . مع أن الشورى نظام اجتماعي وسياسي لازم لأي حكومة . وأن النبي لم يكن ملزما بالمشورة لأنه كان يستأذي إلى الله أبدا . الله وملائكته الوحي .

• والخليفة يرى أن الحق في النبي حقوق له . فيقال له « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » . ويقال « عذبناهم واستغفر لهم » ويقال « لتحكم بين الناس بما أمرنا الله » . ويقال غير ذلك من الآيات التي قصدت إلى خطاب النبي والتي من حق الله وحده . لا يستعمل إلى غير ذلك خلافا ولا يستحق بميراث ، ولا ينحى . انما يجب فهم ما في الآيات التي توجب له الحق في الحكم مع أن الله سبحانه يحط به النبي وحده .

أصول الحكم في الشريعة :

إن الشريعة لم تدبر من نظام تام . تتبدل لا يتغير . ثابت لا يتبدل . غير أنه لما كانت الشريعة من دعوى الصحيح تعنى المذهب ، وكانت في قوامها الحقيقي مذهب . فبما تتقدم وتؤخره . حاديا تلتطور . فانها — بصدد الحكم — لابد وأن تتغير . في ذلك ما يتم حسب ما يتصور .

إن هذه المبادئ الخمسة التي قدمنا أرقى المبادئ وأسمى القيم التي تضمنتها الشريعة الإسلامية .

- ١- « فليكن من وحي الله » .
- ٢- « فليكن من وحي الله » .
- ٣- « فليكن من وحي الله » .

وفيه مبدأ شخصية الجرائم والعقوبات « ولا تزرر وازرة وزر أخرى » (١) .
وفيه مبدأ عدم رجعية القوانين « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (٢)
وغير ذلك من مبادئ راقية وقيم سامية كانت فتحة للإنسان وهدى
للإنسانية . وإن تطبيق الشريعة يعنى الأخذ بمنهجها الحكيم للتقدم بالإنسان إلى
أسمى الآفاق والتقدم بالإنسانية إلى أعلا الذرا .

إن نظام الحكم الإسلامى السديد هو النظام الذى ينبع من واقع المجتمع
وإرادة أبنائه . ويعمل على أن يسهم كل فرد فيه بنصيب فى مسئوليات
الحكم والتشريع والرقابة . ويواكب التقدم العالمى ، فيأخذ بأرقى المبادئ
فى الحرية والعدل والمساواة . وأرقى القواعد فى الإدارة والتنظيم ، وأرقى
الأساليب فى التربية والتثقيف . وأرقى الأشكال فى نظم الحكم العالمية وأقربها
إلى ظروف بيئته وطبيعة شعبه وحقيقة قيمه .

إنه النظام الذى يعنى بالإنسان فلا يتحجر فى نص ، ويهتم بالإنسانية
ولا يتجمد فى رأى ... بل يسير صوب الجلالة على صراط من السداد ، كل
فرد فيه هو الحق والعدل والإستقامة ، وهو الطريق والمنهج والسييل ، وهو
حقيقة الوجود وصميم الحياة وحصاد الكون ... (٣)

إن المجتمع العادل هو الذى يسمح للفرد العادل بالحياة فى سلام مع نفسه
ومع الآخرين وإن الفرد العادل هو الذى يوجد المجتمع العادل حين يحيا
بالحق والإستقامة ويسمح لغيره بأن يحيا على الحق والإستقامة .

لا فرد بغير مجتمع ، ولا مجتمع دون أفراد ...

لا يمكن للإنسان أن يمارس طبيعته ويباشر حقوقه إلا فى مجتمع ومن
خلال المجتمع ، لذلك كان من المتعين أن يهتم المجتمع بالإنسان وأن يعنى

(١) الاسراء ١٧ : ١٥

(٢) الاسراء ١٧ : ١٥

(٣) عن السيد المسيح انه قال « أنا الحق والطريق والحياة » إنجيل يوحنا ١٤ : ٦
(م ١٠ - أصول الشريعة)

الإنسان بالمجتمع ، وأن يتكاتف الجميع فتتضافر القوى ليوحد نظام الحكم السليم الذى يمكن من خلاله أن يمارس الإنسان طبيعته السامية وأن يباشر حقوقه الطبيعية .

المجتمع الصحيح

أما المجتمع المنشود فإنه لا يمكن أن يوجد ولا يمكن أن يقوم إلا إذا قصد بإصرار أن يكون نتاجاً حياً للتاريخ وخلاصة واعية للعصر . يستقبل التجديد السليم ويستدبر التقليد الفاسد . ينتهج العقل ويتحفظ فى النقل . يتصرف تصرف من يعرف تماماً أن الفطرة السوية هى التى تحيا حاضرها لترقى به وتسمو عليه ، فلا تتشرب فى لفائف الماضى ولا تتشتت فى غياهب المستقبل .

هذا هو المجتمع المنشود ... المجتمع الذى تكون من أفراد أسوياء ، وتقوم فيه حكومة رشيدة ، فتكون التقوى نسيجه والعدل حياته والفضل طريقه ..

كيف يمكن أن يوجد هذا المجتمع ... ذلك هو السؤال !

إن المجتمع هو الذى يبدأ التأثير فى الفرد منذ مولده وفى طفولته وأثناء . تربيته وخلال تعليمه ، بحيث يندر أن يسيطر الفرد على إرادته — بعد أن يبلغ رشده — إلا وقد تخالطت بأفكار المجتمع وآرائه وقيمه وسلوكياته ، وتناسجت بكثير مما هو غريب عن طبيعته ، فلا يستطيع أن يقوم بجهد ذاتى فى تقويم الخطأ وتصحيح الباطل إلا إذا بذل جهداً مضاعفاً لتخليص إرادته من كل شائبة . وهو جهد لا يستطيع أى فرد عادى أن يفعله — دون رعاية وبغير عناية — والا اهتز اهتزازاً شديداً قد لا تحمد عواقبه (١) .

(١) يتشرب الفرد مناهجه ومبادئه من البيئة الاجتماعية ، ويعتمد الفكر على هذه البيئة ، لا فى التعبير عن نفسه فحسب ، بل فى حياته الباطنية كذلك . وهنا أيضاً تؤثر البيئة الاجتماعية بوصفها مثيراً وبوصفها عاملاً انتخابياً أو انتقائياً فى آن واحد ، إذ أنها تشجع وتستوعب كل ما يلائم مقتضياتها العامة ، وتقاوم وتصد كل ما يتعارض مع حاجاتها . ويقوم المجتمع — أخيراً — بتقديم وسائل ينقل بها الأفكار من جيل إلى جيل ، ويضيف بها الجديد منها إلى القديم ، مما يمكن من تشييد النظم الثقافية كاللغة والعلوم والفنون ... وإذا كانت هذه النظم تجعل نمو الفرد أيسر ، فإنها — فى الوقت نفسه — تحصر هذا النمو فى نطاق محدد .

وأهمية هذا الدور الإجتماعى سبب من أسباب كثيرة تجعل البحث فى طبيعة المجتمع المنشود جزءاً من صميم البحث عن أصول الحكم فى الشريعة ، خاصة وأن البحث فيمن يُقيم الشريعة بمعناها الصحيح ، أهى الحكومة أم المجتمع ؟ .. أهو الفرد أم المجموع ؟ ، هو بحث دائرى يتضمن إحالات مستمرة . فالحكومة تلقى العبء على المجتمع حين تشاء ، ثم تحيل الحق إلى سلطتها يوم تريد . والمجتمع يرى أن الفرد هو المسئول عن كل صلاح ، ثم إذا به يمنع أى فرد من أن ينتهك من الصلاح إلا ما يراه هو صالحاً ويسمح به . والفرد قد يزعم أن الإصلاح لابد وأن يكون عملاً جماعياً ، لا جهداً ذاتياً فحسب . وبذلك لابد فيه من الركون إلى سلطة الحكومة أو إلى قوة الهيئة الإجتماعية ... وهكذا يحيل كل إلى غيره حين يريد التخفف من المسئولية ، أو ينسب الحق إلى نفسه إذا ما شاء اكتساب سلطة ؛ فتتضارب الحقوق حتى تضع وتتلشى المسئوليات ولا تبين .. وبهذا يظل نظام الحكم مضطرباً ، وسلامة المجتمع أمراً ضائعاً ، وصلاح الفرد أملاً ليس السبيل إلى تحقيقه واضحاً أو ميسراً .

إن الحكومة مجموعة من الحكام ، والحكام من أبناء المجتمع . وهم — قبل الحكم أو بعده — أفراد فيه تكونوا بقيمه وتأثروا بأخلاقه وتشكلوا بمسالكه . وخلال الحكم لابد وأن تنضح البيئة الاجتماعية عليهم كما لابد وأن يراعوا من جانبهم — فى كثير من الأحيان — قيم المجتمع ومعتقداته ، من هذا الفهم كان القول الحق « كيفما تكونوا يُؤَلَّ عليكم » فالحكومة تكون على ما يكون المحكومون . أما إن كانت على شاكلة غيرهم فإنها لا تكون حكومة بالمعنى الحقيقى . وإنما تحكمنا من فريق أو تسلطاً من جماعة . فإن تكن حكومة فاسدة فى شعب من الصالحين فإنها لا تحكم إلا بالارهاب ... وحتى بذلك . فهى لا يمكن أن تستمر طويلاً . إنما يظل الفساد يحكم طالما وجد بيئة فاسدة ومجتمعاً متحللاً يخيا فيه ويسيطر عليه .

لكل أولئك فإن البحث عن أصول الحكم لا يمكن أن ينفصل عن البحث

في أصول المجتمع الصحيح وأصول الفرد السوى الرشد ، فلا حكومة صالحة
بغير مجتمع صحيح ، ولا مجتمع صحيحا بغير حكومة صالحة .

ويدفع ذلك إلى أسئلة شتى : ألا يوجد المجتمع الصحيح الا بالدين حياة
والشريعة منها ، أم انه يمكن لهذا المجتمع أن يوجد بغير دين ودون
ما شريعة ! ؟

هل يلزم لقيام المجتمع الصحيح أن ترتد الجماعة إلى عصور السلف
الصالح ، أم ان السبل الصحيح لقيامها نهج مخالف ! ؟

هل يكفي لقيام المجتمع الصحيح أن يكون ثم إيمان قوى أم لابد وأن
يمازج الإيمان عمل .. وما هو هذا العمل ، وكيف يكون ! ؟

هل تتولى الحكومة إقامة المجتمع الصحيح ، أم يقوم هذا المجتمع بتكوين
الحكومة ، أم يعمل الفرد على إيجاد المجتمع وإيجاد الحكومة ! ؟

* * *

مجتمع ديني أم مجتمع منفصل عن الدين ؟ :

مرّ المجتمع البشرى في ظروف تاريخية معقدة أدت به إلى الانحراف في
فهم الأديان ، وإلى البعد عن فهم كل دين ، والالتفاف حول الشعائر فيه
دون الحقائق ، والتسك بالقشور التي حوله — لا الجوهر ولا اللب . وساعد
على كل ذلك بعض رجال الدين وكهانه ، وكثير منهم مستغلق الروح
مستعسر الفهم ، لا ينفذ إليه الدين الصحيح ولا ينفذ هو إليه : فيتعلق
بالحرفية ويتمسك بالشكليات ، ويجر الاتباع إلى هذه الجوانب . وفضلا عن
ذلك ، فإنه مما يساعد على هذا الفهم الخاطئ ، قيام دعاوى — في كل دين —
تتأدى في إقناع الاتباع بالانسحاب من الحاضر إلى الماضي والعودة إلى الفترة
الأولى التي قام فيها الدين ، والتشبه بالأشياء الأولى والأتباع السابقين .
تشبه يبعدهم عن كل نتاج الحضارة ويجعلهم يرفضون كل ما هو حديث
ويتشبثون بكل ما هو قديم .

وإذا كانت السلفية فى فهم الدين وتطبيق الشريعة موضوع المبحث التالى ، فإنه يحسن الاجتزاء - فى هذا المبحث - على أثر الظروف التاريخية فى انحراف المجتمع البشرى فى فهم الأديان . فلقد أدى هذا الانحراف إلى الظن الخاطىء بأن الدين مرحلة تاريخية مر بها المجتمع البشرى ، وأنه لا محال - فى هذا العصر - للدين ، لأن الدين يتعارض مع العلم ويعوق التقدم الإنسانى . إن حقيقة الدين وروح الشريعة لا يمكن أن تتعارض مع العلم أو تضاد الإنسانية أو تعوق التقدم ، بل إنها على العكس تدعو إلى العلم وتدفع إلى الإنسانية وتساعد على التقدم . إنما ينحرف فهم الناس للدين وتطبيقهم للشريعة فينحرف كل شىء فى يدهم ، ويهتز كل شىء أمامهم ، ويصيبهم الجهل المركب ، إذ يجهلون الدين ويجهلون أنهم يجهلونه ، فينسبون كل عوج إلى الدين ويلحقون كل انحراف بالشريعة ، بينما الحق الذى يهربون منه ولا يستطيعون الإعتراف به : أن العوج فى نفوسهم التى شأهت وأن الانحراف فى عقولهم التى غامت (١) .

لقد قامت حضارة قدماء المصريين على الدين أساسا ، وهى حضارة عظيمة شامخة لم تزل فيها جوانب لا تتناول إليها أى حضارة ، حتى حضارتنا المعاصرة (٢) . فى مصر القديمة كان الدين هو الباعث للحضارة والناسج للحياة

(١) سوف يل تأصيل كامل وشرح أوفى لذلك فى كتابنا روح الدين .

(٢) راجع فى ذلك ، على سبيل المثال : -

(أ) Le science mysterieuse des Pharaons - Par-Abbe Th. Moreux

وفيه يثبت المؤلف أن الهرم الأكبر يقسم دلتا النيل نصفين تماما ، وأنه أفضل خط طول فى العالم ، وأن مدخله يحدد بدقة تاريخ بنائه عندما كانت نجمة الشعرى الإيمانية متعامدة على هذا المدخل ، وأن وحدة القياس المستخدمة فى بنائه - وهى الذراع الهرمى أو المقدس - أفضل وحدة قياس فى

العالم ، وأن كتلة الهرم تبلغ $\frac{1}{10}$ من كتلة الكرة الأرضية مما يدل على علم بنائه بكتلة الأرض وأنهم قصدوا قيام نسبة بين هذه الكتلة وكتلة الهرم ، وأن الهرم أفضل مرصد فى العالم ... إلى غير ذلك ، من علوم ظهرت للكاتب وعلوم أخرى لم تظهر له .

(ب) The curse of the pharaohs - by - philipp Vandenberg

وفيه يبين المؤلف كيف عرف المصريون القدماء أسرار استخدام السموم الغريبة استخداما يدوم أحقابا ، وكيف أنهم عرفوا أسرار الذرة واستخدام أشعة مجهولة فى حفظ المقابر ، وكيف أنهم عرفوا وسائل تسخير قوى مجهولة لنا فى أغراضهم الخاصة .

والمنشئ للعلوم والمهادى إلى الفنون والحافظ للناس . وطوال تاريخها القديم ، كان الدين في مصر هو محور الحياة ولب الوجود ، ولم تتخلف بذلك مصر ولا تأخر المصريون ، بل سبقوا العالم كله — بما فيه عالم اليوم — في مجالات عديدة من العلوم والفنون والقيم . إنما تأخر المصريون وبدأ التخلف في مصر بعد فترة من رفضهم البعث الحقيقي للدين والتجديد الشامل للشريعة ، ذلك الذى دعى اليه إخناتون (١) ، الفرعون الذى رفض أبهة الملك ونفض ركام الجهل وأراد أن يتقدم بالناس صوب أفق جديد للدين ، كان لا بد منه ليوائم روح العصر المشرق ويلأثم روح الانسان الجديد .

وكانت المسيحية فور ظهورها شرارة حية أشعلت نفوس المؤمنين بروح جديد بدا واضحا في كل مسلك للحياة ، ثم كانت دافعا هاما للعلوم والآداب والفنون .

وقدم الإسلام في العصور الوسطى حضارة إنسانية راقية شاملة ، حوت الإنسانية والكونيات ، كما فتحت مجالات جديدة في العلوم والفنون .

إنما يحدث أن يتحول الناس بالدين (٢) من الروح إلى النص ، ومن الباب إلى القشور ، ومن الصميم إلى الزخارف ، ومن الحقيقة إلى المظاهر ، ومن الأصول إلى المراسم ؛ يتحول الناس من الدين إلى الفكر الدينى ، فيتحولون بذلك من الحركة إلى الجمود ، ومن الدفوق إلى التراخي ، ومن الشدة إلى الفتور ، ومن التجديد إلى التقليد ، ومن الإبداع إلى الاتباع ، ومن الجيشان إلى السكون ، ومن العزم إلى التسليم ، ومن التوكل إلى التواكل ، ومن التقدم مع الزمن إلى الأمام إلى التخلف عن الحياة إلى الوراثة ؛ يحدث ذلك حين يترك الناس روح الدين ولبه وصميمه وحقيقته وأصوله ثم يستمسكون بظواهر النصوص وتفاهة القشور وبريق الزخارف وخداع

(١) سلفت الإشارة إليه ، وثمرأى بأنه ظهر قبل ثلاثة أجيال من ظهور النبي موسى (عليه السلام)
 (٢) يلاحظ أننا نرى أن الدين هو الإيمان بالله والإستقامة ، ولذلك فإن الكلام عن الإيمان بالله عند الكلام عن الدين ، أو العكس ، أمر يوافق ما نراه .

المظاهر وحركات المراسم . ولما كان ذلك يوقعهم في جهل مركب يجهلون فيه الدين ويجهلون أنهم يجهلونه فإنهم يرون الصحة كل الصحة فيما يفعلون ، وبذلك يبدو وكأنما الدين هو الذى انحرف بهم ، بينما وقع الانحراف في عقولهم وهم الزينغ في نفوسهم .

ولربما بدا للبعض أن الحضارة المعاصرة (الحضارة الغربية) وصلت إلى كل ما وصلت إليه — من كشوف واختراعات وإنجازات في شتى فروع العلم والمعرفة — حين تركت الدين واستبدلت به العلم . أو ربما بدا لبعض آخر أن الدين لا معقول ، وأن العقل الذى وصل إلى تقدم بالغ لا يستسيغ الدين ولا يستطيع الاقتناع به .

والواقع أن الحضارة الغربية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صارت حضارة عالمية فامتصت كل الحضارات السابقة وتملكت كل ما جاءت به البشرية من علوم وفنون وآداب ، وأصبحت — بحق — خلاصة للتاريخ ونبضا للحاضر ورؤية للمستقبل .

وفضلا عن ذلك ، فإن الحضارة تسير في حاضرها على نهج الشريعة ، بالمفهوم السالف بيانه من أن الشريعة منهج حركى مُحْكَم يعيد صياغة الفرد والمجتمع ليكون على مسار التقدم الدائم وفي طريق النمو المتصل وعلى سبيل العطاء المستمر . فهى من هذا الجانب تتحرك على الدوام صوب الأنفع والأرفع ؛ وحتى إن لم تصل إلى ذلك ، فإن كفاحها هذا محسوب لها ، وانه لقمين بأن يصل بها يوما إلى هذا الأفق السامى . وهى من الجانب الآخر ، إذ كانت وريثة لكل الحضارات السابقة ، وفيها حضارات دينية ، فإنها تقوم — فى الأصل — على أسس دينية ، وإن تكن تبحث فى غير ما كلال ودون أى ملل لكى تضفى على الدين معانى جديدة تكسر جمود الكهانة وتحقق الحلم الإنسانى .

فليست الحضارة الغربية حضارة إلحاد ، كما يظن البعض . إن فى ثوبها رقاعا للإلحاد ولكن الثوب نفسه من نسج الدين . وما لاشك فيه أن رقاع الإلحاد من جانب ، وغيوم مفاهيم الدين من جانب آخر ، قد بذرا الشقاء فى

نفوس الناس وزرعا الضياع في أرواحهم ؛ ولكن ذلك وذلك ليسا نتيجة للحضارة ، بل ربما كانا الخاضع الذي يسبق ميلادا جديدا للإنسان وبعثا حقيقيا للروح وتجديدا شاملا للدين .

لقد قيل إن إلحاد القرن الثامن عشر كان إلحادا سياسيا لأنه كان موجها ضد الملكية وضد الكنيسة ، وإن إلحاد القرن التاسع عشر كان إلحادا علميا لأنه كان يستهدف القضاء على المفاهيم العلمية السائدة ، وأنه يمكن أن يقال إن في القرن العشرين نوعين من الإلحاد : إلحاد إستفهامي وإلحاد استغلاقي . أما الإلحاد الاستغلاقي ، فهو ذلك الذي يغلق به الشخص روحه وعقله ونفسه دون أى معنى سام أو إيمان راق أو إنسانية سامية ، وهو بهذا لا بد وأن يدفع الثمن ضمورا في روحه وقشورا في عقله وفتورا في نفسه . وأما الإلحاد الاستفهامي ، فهو ما يريد به الشخص أن يصل إلى الحقيقة دون أن يتأثر بأفكار مسبقة أو يتقيد بآراء معينة ، وهو بذلك لا بد وأن يصل إلى الحقيقة الحقة وأن يدرك الدين الصحيح ، فيحسن إيمانه وتصدق إنسانيته . وإن كثيراً من العلماء بدأوا بحوثهم وهم ينكرون الدين ، ثم إذا بهم من خلال البحث وأثناء العمل يرون الإيمان رأى البصيرة ويفاجأون بالحق بملأ فيههم كل حاسة ، ويأخذ منهم كل إدراك ، ويملك عليهم كل يقين . (١)

(١) يراجع على سبيل المثال كتاب

The evidence of God in an expanding universe

وفيه يبين مجموعة من العلماء في مختلف الفروع كيف أن العلم أوصلهم إلى فهم الألوهية . وعن العالم الرياضى الشهير اينشتين أنه قال :

I awe deapest reverence to that wonderful power that reveals itself in every minute particles of the universe.

أى : اننى أحمل تبييلا عظيما لهذه القوة العظيمة التى تظهر نفسها فى كل جزىء صغير فى هذا الكون .

ويقول يونج العالم النفسى الشهير : -

إن أكثر احتياجات الإنسان ضرورة ليست هى الرغبة فى إرضاء نزعاته الجسدية ، ولا هى الرغبة فى تحقيق نزعات عاطفية مثل الحب أو السلطة أو الأمان ، ولكن هى - بالدرجة الأولى - رغبة ملحة من أجل حياة ذات معنى وهدف ، ومن أجل نظام عاقل فى الكون يستطيع الإنسان أن ينتمى إليه ويثق فيه - كما يقول ما مفاده ، إنه إذا ما اعتقد الإنسان أنه وحده سلطان مصيره ، فإنه بذلك يكون قد أصدر الحكم على نفسه بالخراب والدمار .

وصحيح أن في الحضارة الغربية قسما هاما مال إلى إنكار الله والإلحاد بالدين ، هو الكتلة الشرقية التي تتمثل في النظام الإشتراكي في الاتحاد السوفيتي وما يدور في فلكه من بلاد ، غير أن هذا القسم هو في الحقيقة جزء مارق من حضارة الغرب ، قام على ما قامت هي عليه أصلا من أسس لها جذور دينية ثم تنكر لها ، وهو من الضروري أن يعود إلى الحق بعد أن تبدد غيوم الإلحاد التي ينثرها ؛ والذي هو في واقعه إلى إلحاد سياسي ، يستبدل الحكام بالله سبحانه ، والوطن بالدين ، ورجال الحزب برجال الكهنوت .

تلك — بإيجاز — قضية الحضارة الغربية والدين ، فما هو القول في قضية الدين والعقل (١) ؟ !

إن البعض يزعم أن الدين لا معقول . وأن العقل الذي وصل إلى تقدم بالغ لا يستسيغ الدين ولا يستطيع الاقتناع به . وهذا الظن يقوم أساسا على الاعتقاد بقدرة العقل على معرفة كل شيء وفهم أى شيء . . فهل الأمر كذلك ؟ !

إن العقل يحار في شيء بسيط يتعامل معه كل لحظة : هو المادة .

فن قبل لم يكن أحد يعرف مم تتركب المادة ، وعندما كان يقال إنها تتكون من ذرات ، لم يكن يقصد بتلك معنى الذرة كما يُعرف الآن في علوم الفيزياء ، بل كان يقصد بكلمة الذرات معنى الجزيئات (الفئات) وبعد ذلك توصل العلم إلى معنى الذرة الحقيقي ، فأصبحت المادة تتكون — في هذا التقدير — من ذرات ، ثم توصل العلم إلى أن كل ذرة تتكون من (٢) (بروتون Proton) هو النواة ، وكهرب (الكترون electron) هو المحيط الذي يلف النواة . وقطر نواة الذرة لا يزيد عن نحو جزء من عشرة آلاف من قطر الذرة ، ولكن كتلة الذرة كلها تقريبا مركوزة في هذه النواة .

(١) يلاحظ أننا نجتزئ في هذا الخصوص بما يتصل بموضوع الكتاب ، على أن يكون التفصيل الأوفى في كتابنا روح الدين .

(٢) أييب هو مصغر أبواب الذي هو معظم السيل .

وتكون النواة موجبة التكهرب ، ولذلك فإنها تعادل الكهربات السالبة التكهرب التي تتألف منها بقية الذرة .

ولما تقدم العلم أكثر وأكثر تبين أن نواة الذرة وكهبرياتها ليست أجساما محددة ، وإنما هي أشبه بمراكز للقوة الكهربائية تمتد سلطانها في الفراغات المحيطة بها في الذرة ؛ ومن هذا الفهم بدأ فهم مغاير للذرة ، هي أنها تتكون من تموجات إشعاعية (١) .

فالمادة — إذن — على ما انتهى اليه العلم الفزيائي — حتى الآن — عبارة عن تموجات إشعاعية ، فهل يصدق العقل أن كل ما نراه ونلمسه ونتعامل معه من مواد هي في الحقيقة تموجات إشعاعية تبدو لنا صلبة ويسهل علينا الإمساك بها والتأثير عليها لأن سرعات تموجاتنا الإشعاعية هي نفس سرعتها ، ولو أن واحدة منهما اختلفت فكانت سرعة موجاتنا أكثر أو سرعة أى مادة أخرى أكثر لما أمكن لنا أن نحسها أو نؤثر فيها (٢) .. هل يصدق العقل ذلك ، أو يصدق أن ما نجزم بأنه مادة أماننا نحسها بكل حواسنا لم يصل العلم إلى رأى قاطع بشأنه (٣) ؟

إن مثل المادة والعقل مما يفيد بأن العقل لا يعرف كنه الحقيقة ولا يستطيع أن يدرك طبيعة الأمور ، وأنه يتعامل مع الظاهر ، ومع ما تقدمه له حواسه

(١) يراجع على سبيل المثال : -

The Atom - by - Sir C.P. Thomson

The mechanism of nature - by - Andred.

(٢) يقول العالم الرياضى اينشتين أنه لو انطلق فرد بسرعة الضوء (١٨٦,٠٠٠ ميل أو ٣٠٠,٠٠٠ كيلو مترا في الثانية) لرأى الضوء بجواره مادة ، ولما رأى الأشياء المادية التي كان يراها ، وذلك لاختلاف سرعته عن سرعتها .

(٣) قال العالم الفزيائى الفريد كستلر في حديث له بصحيفة الفيجارو الفرنسية بمناسبة ظهور كتابه : « المادة .. هذا المجهول » كلما أوغلنا أكثر في تركيب المادة كلما قلت قدرتنا على القول بأننا قد عرفناها ، فان جزءا منها يظل وسوف يظل إلى الأبد مما لا يمكن تفسيره لأنه خفى عنا ... ولا سئل : خفى بمن ! ؟ قال : بالمبدأ الأوحد ، بالنظام الكونى ، بالله — ربما » .

بالطريقة التي تقدمها هذه الحواس ، وأن إدراك الحقيقة واللب والصميم مما يقتضى جهدا كبيرا معرفته (١) .

هذا هو شأن المادة ، وهى من المحسوسات ، فما البال بغيرها من المعنويات ! ؟ هل يستطيع العقل أن يدعى علما كاملا بها ومعرفة تامة لها ، وهو الذى لا يستطيع أن يفهم المادة إلا كما تُخيلها له حواسه وتُظهرها له من خلال الوهم والخداع ! ؟

إن ذلك لا يعنى - ولا يمكن أن يعنى - أن الدين يضاد العقل ، أو أنه لا يمكن للعقل أن يدركه ، لأن مفاد ذلك - إن قيل - أن الدين يخالف العقل ويدعو إلى اللاعقلانية .

الدين - في حقيقة الحال - صيغة كونية عظيمة ، يراها كل على قدر ما يطبق تكوينه وما تسمح له به رؤيته وما تؤهله له ثقافته . فالرجل والطفل ، المثقف والأعمى ، المتعلم والجاهل ، الكبير والصغير ، كل من هؤلاء يستطيع أن يجد في الدين ضالته وأن يجد فيه هدايته . ذلك لأن شأن الدين شأن شاهد ضخم - كالهرم مثلا - يراه كل إنسان حتى وإن كان بعيدا عنه أو كان ساذج المدارك سطحي المعارف . وكلما اقترب الرائي من الشاهد الضخم رآه على حقيقته أنقى طبيعة وأزهى رؤية وأصنى واقعا . ولكن يبقى الشاهد مع ذلك كنزا للأسرار لا يمكن الوصول إلى أعماقه مرة واحدة ، وخزانة للعلوم يصل العقل إليها موجة بعد موجة .

ذلك هو الدين ، فإذا ترى يعنى الدين في الحقيقة ! ؟

الدين ، هو الإيمان بالله والاستقامة .

إنه دعوة إلى الإيمان الحق ونداء إلى الضمير الواعي ونفير إلى الحب الصحيح . .

(١) ترى مدرسة هامة في علم النفس ، هى مدرسة علم نفس الجشطت (أى الهيئة) أن خفض الخداع المحيط بالإنسان هام جدا لمعرفة الحقيقة .

(La Psychologie de la forme - par - Paul Guillaume)

إن صميم الدين وجوهره يكمن في الجذوة المقدسة التي تجعل من المؤمن ابداً مستمراً لنفسه وللحياة ، وسلاماً دائماً لذاته وللمجتمع ، ونفعاً خالصاً للإنسان والإنسانية .

إنه ليس مجرد معتقد يُورَثُ ، لكنه في الحقيقة مهام تنجز . وانه من اللازم أن يكون على ما كان أصلاً ، وعلى ما ينبغي أن يكون ، روحاً متجدد وحياة سامية .

إنه إن يكن كذلك ، يرفع الإنسان إلى ذرا المعالي وآفاق السموق ، ويبدل الفكر الديني من علم لاهوتي إلى علم إنساني ؛ فينتقل من ظلام الكهانة إلى ضياء الإنسانية ، ومن حبس النص إلى إنفاس الروح ، ومن ضيق الحرفية إلى رحابة المعنى .

فما يقرر المصير الإنساني أن يكون الإيمان لدى الإنسان صادقاً مع نفسه ، وأن يظل كذلك ، دون أن ينتابه أى تدهور أو انحلال ، ثم ينمى ذاته إلى مرتبة الحيوية الكاملة والوعى الصحيح والشعور الصادق . ومؤدى ذلك إيقاظ الشعور الديني وإشعال الوعى الكوني لدى كل إنسان ، ثم الحفاظ على اليقظة نضرة صادقة وعلى الشعلة حية متوهجة ، حتى يصبح الإنسان خلّاقاً دائماً لشخصيته ولبذاته ، فعالاً مستمراً في مجتمعه وفي عصره .

إن العمل الأعظم للإنسان أن يصل إلى الدين الصحيح الذى لا يعرف السكون ولا الجمود ولا الحرفية ، ولا يوافق المؤمن عندما يدير ظهره إلى العالم ، وإنما يفرض عليه أن يشارك مشاركة كاملة في تغيير هذا العالم - وإعادة بنائه عالماً أفضل للإنسان - بفكر أصنى وإيمان أعمق وعمل أغزر وحماسة أشد (١) .

إن الدين بهذا المعنى يعيد التوازن إلى الإنسان والثقة إلى الإنسانية ، وإن المجتمع لا يمكن أن يقوم على استواء أو نهض على سلامة إلا حين يقوم على الدين بهذا المفهوم المتكامل وعلى الشريعة باعتبارها منهجاً للتقدم والسمو .

(١) من كتاب لنا لم ينشر بعد ، هو « حياة الإنسان » .

مجتمع سلفى أم مجتمع عصرى ! ؟ :

عندما زار هيرودوت - المؤرخ الاغريقى - مصر ، فى القرن الخامس قبل الميلاد ، سمع المصريين يقولون إنه فى البدء حكم الآلهة مصر (١) ، ثم حكمها بعد ذلك أنصاف الآلهة ، ثم حكمها بعد ذلك الناس (٢) . وقد ظل المصريون أسيرى هذا الاعتقاد منذ انتهت الدولة القديمة - بعد عصر بناة الأهرام - فكانوا فى قرارة نفوسهم يتبرمون بحكم الناس ويتطلعون إلى عودة أوزوريس من جديد ، حيث يحكمهم مرة أخرى فيعودون إلى عصرهم الذهبى ، ويرجعون إلى عهدهم الزاهى ، وينعمون بحكومة الله (٣) .

وهذا الذى كان يقوله المصريون هو أصدق تعبير عن طبيعة البشرية . فهذه الطبيعة تميل دائماً إلى الماضى وتحن إلى الذكريات ، فتبالغ فى تقدير

(١) كان أوزوريس إلهاً فى اعتقاد المصريين القدماء ، وكذلك كان حورس ، وكلاهما حكم مصر فى بداية التاريخ .

Herodotus, the histories

(٢)

(٣) وقد ظهر ذلك فى أقوال الحكيم المصرى إيبور (الذى عاش فى الأسرة السادسة) إذ يقول : إن (الحق والعدل والاستقامة) موجودة فى البلاد باسمها فقط ، وما يلقاه الناس حيناً يلتجئون إليها هو العسف . ويقول : وفى الحق أن السرور قد مات ولم تعد تنتوقه بعد ، ولا يوجد فى الأرض إلا الأتنين المزوج بالحشرات . ثم يقول فى نبوءة شهيرة عن عودة الملك المثلث الذى حكم مصر فى بداية التاريخ (أوزوريس) : أنه يطفى لهيب (الحريق الاجتماعى) ويقال عنه إنه راعى كل الناس . ولا يحمل فى قلبه شراً . وحيناً تكون قطعانه قليلة العدد فإنه يصرف يومه فى جمعها .. ليته عرف اخلاقها فى الجليل الأول ، فعند ذاك كآتن فى مقدوره أن يضرب الشر .. وكان فى مقدوره أن يقضى على بذرتهم ... أين هو اليوم ؟ . ويرى الأستاذ برستد فى كتابه فجر الضمير ، أن هذا الحكيم كان بداية عهد الأنبياء الاجتماعيين ، أى الأنبياء الذى يدعون إلى الإصلاح الاجتماعى ، وقد كثروا فى بنى اسرائيل وكان أظهرهم أشعياء النبى .

وبما هو جدير بالذكر أن فى نبؤات أشعياء نبؤة عن مصر لا تتحقق إلا فى العصر الحالى ، عندما يجف النهر (ربما كان معنى ذلك انتهاء الفيضان بعد السد العالى) ، ويئن الصيادون وكل من يلقى شصاً فى النيل ينوح (حيث لا توجد أسماك) ، وكل العاملين بالأجرة (ذوو الدخول الثابتة) يكونون مكتئبين ، ويوجد تهديد لمصر من جهة أرض يهوذا (اسرائيل) وتكون فى مصر عدة مدن تتكلم بلغة كنعان (المستعمرات الاسرائيلية) وعندما يتحقق ذلك كله يرسل الله مخلصاً ومخاماً لتنقذ الجميع . (أشعياء الأصحاح ١٩) .

ما سلف وفي تقديس الأسلاف ؛ لأنها ترى الحاضر واقعا بما فيه من قصور وشورر وأخطاء ، بينما يبدو الماضي صورة زاهية ذات بُعد واحد ، لا عمق فيها ولا حياة ، وبالتالي لا خطأ ولا شر ولا قصور . وحتى إن بدا ثمة خطأ أو شر أو قصور ، فإن الطبيعة تميل إلى تبريره وإلى تهذيبه ، وإلى وضعه ضمن إطار أدبية أو أسطورية يزول فيها الخطأ وينتهي الشر ويتبدد القصور ، فيتفوق الصواب وينتصر الخير ويتغلب الكمال دائما . ومما لاشك فيه — أن الصواب قد يتفوق وأن الخير قد ينتصر وأن الكمال قد يتغلب ، غير أن ذلك لا يحدث على الإطلاق وفي كل الأحوال ، فقضية الصراع بين الأضداد مستمرة ما استمرت الحياة ، وفي هذه القضية كثيرا ما يغلب الخطأ أو يسود الشر أو يزيد القصور . ولو إلى حين ! !

وربما كان للطبيعة البشرية في تقدير الماضي وتقديس الأسلاف ما يبررها . ففي الماضي كانت الحياة بسيطة ساذجة وكانت العلاقات قليلة واضحة ، وفي مثل هذا المناخ يبدو الناس أقرب إلى الفطرة وتظهر العلاقات بعيدة عن الأعماق ، فيخيل للناظر من خلال الزمن البعيد أن البساطة نقاء سريرة وأن السذاجة سلامة طوية وأن السطحية صفاء وداد .

وفي مجال الأديان ، يساعد على أفكار السلفية ورغبة العودة إلى الماضي أن الفترات الأولى من الدعوة إلى الدين هي على الدوام فترات هامة في حياة المؤمنين ، ففيها عاش الرسول والمؤمنون الأولون بما لهم من مكانة في النفوس ، وفيها كان الكفاح الصعب من أجل الدعوة ، وهو كفاح تكلل بالنجاح ، وتوَّج بالنصر ، فأصبح مثلا ومثالا . لذلك يظل الاتباع دائما مشدودين إلى هذه الفترة بعلاقتهم من الحنين وشائج من التأسي وروابط من التمثل .

لهذه المعاني جميعا ، وُجدت جماعات من المسلمين ترى أن الإسلام لن يقوم وأن الشريعة لن تطبق إلا إذا عاد المجتمع إلى عصر الإسلام الأول واسترجع عهد السلف الصالح .

هذه هي دعوى السلفية في الإسلام ، فهل هي تدعو إلى مجتمع صحيح ؟

إن حياة النبي محمد (ﷺ) واضحة جلية من آيات القرآن الكريم .
ومنها يظهر أن النبي ظل طوال حياته يكافح حروب المشركين ومكائد أهل
الكتاب ونفاق بعض الأتباع وأطماع البعض الآخر الذي كان ينظر إلى
الغنائم أكثر مما ينتبه إلى الدين ويميل إلى الدنيا أضعاف أضعاف اتجاهه إلى الله .

وفي عهد أبي بكر ارتدت قبائل من المسلمين فحاربها لذلك وحاربها
لأسباب أخرى ..

وفي عهد عمر بن الخطاب طمع البعض في أرض السواد وفي الجزية
تُفرض على رعايا البلاد المفتوحة ، حتى وإن كانوا قد أسلموا . ولولا قوة
عمر وحزمه وجراته في الإجتهد لظهر في مجال الإسلام مالا يقبله دين ولا
تأمر به شريعة (١) .

وقُتل عثمان بن عفان ، وأباديه البيضاء معروفة لقاتليه ؛ قُتل وهو يقرأ
المصحف ، وقتلوه ممن شاهدوا النبي وعاصروا النبوة .

وقامت الفتنة بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ، فشارك فيها
جُلُّ الرعييل الأول من المسلمين ، يميل بعضهم إلى المال والدنيا والسلطان ،
ويتقاعس بعض آخر عن كلمة حق أو جهاد مشروع .

وقامت بانتصار معاوية دولة بني أمية التي تشبهت بالقيصرية ، وزادت
عليها التمثل بالدين ومحاربة الخصوم باسم الإسلام .

(١) كان من رأى الصحابة أن جميع أراضي العراق غنيمة لهم بحق الفتح ، ورفض ذلك
الرأى عمر بن الخطاب -- وحده -- وترك الأرض لأصحابها على أن يقتضى منهم جزية (ضريبة)
ولولا هذا الرأى لتحول المسلمون إلى اقطاعيين منذ الفترة الأولى ، أو هجر أصحاب الأرض
أرضهم فبارت وهلكت ، لأن العرب لم يكونوا على دراية بكيفية فلاح الأرض . وكان من رأى
عمر بن الخطاب كذلك ألا تجزى الجزية من مسلمى البلاد المفتوحة كالعراق ومصر ، وكان من
مؤدى هذا الرأى الصائب أن أصبحت هذه البلاد مراكز إسلامية وأصبح أبنائها مسلمون أصليون
لهم الحق في حكم بلادهم ، وكان من شأن الرأى العكسى أن يجعل البلاد ولايات تابعة للحكم المتمركز
في العاصمة وأن يكون المسلمون من أبنائها رعايا هذا الحكم ليس لهم الحق في حكم أنفسهم بأنفسهم .

إن ذلك كله لا يعنى أن المجتمع الإسلامى الأول كان مجتمعا غير صالح أو أن المسلمين الأوائل كانوا غير صالحين ، لكنه يدل دلالة جازمة على أن طبيعة المجتمعات قريية من بعضها وأن للناس فى كل حين أطماعا وأغراضا وأخطاءاً . إنها مجتمعات بشرية وإن الناس بشر . ولا بد فى البشر من الخطأ والقصور .

إن من يريد العودة إلى مجتمع السلف الصالح لا يستطيع أن يقطع بأن هذا المجتمع كان نقياً من الأطماع البعيدة بريثاً من الأغراض الدنيوية خالياً من الأخطاء الجسيمة . فما تميز به هذا المجتمع حقيقة ، أن روح الإيمان — على العموم — كان عارماً لم يلحقه تبدد ، وأن رغبة البذل — فى المجموع — كانت شديدة لم ينل منها ضعف . وإن ذلك يمكن أن يوجد من جديد مع تجديد روح الدين وفهم حقيقة الشريعة ، لا بالعودة إلى مجتمع ماض بعيد تستحيل العودة إليه . وإلا فكيف يمكن أن يعود المجتمع المعاصر إلى مجتمع المسلمين الأول ؟ هل يكون ذلك بالانسلاخ من روحه ونبد منجزات الحضارة جميعاً وخلع أردية التقدم كلها والإلتفات عن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المتطورة والفنون الإنسانية والآداب الشاملة فى كل اللغات ؟

إن فى الحضارة المعاصرة مزالق وأخطاء وأخطاراً ، لكن علاجها لا يكون بالإعراض عنها ، وإنما بالتدخل فيها بوعى يستطيع تمثلها وقدرة تتمكن من تحويلها إلى اتجاه إنسانى وإلى قِبلة إلهية .

وإعراض جماعة أو شعب عن الحضارة لن ينال منها ، لأنها ملأ العالم أجمع ، لكنه — بغير شك — يحرمها من عناصر الإصلاح التى يمكن أن تغير مسارها وتبدل مصيرها .

ومن ينكر الشمس يغمض عينيه ، فيعمى عن الحقيقة ولا ينال من الشمس شيئاً . وكذلك ، من يعرض عن عصره إنما يقوقع نفسه ويشترق روحه ولا يغير فى العصر شيئاً .

لقد كانت عظمة الرسل والأنبياء أنهم سمو إلى أعتاب الجلالة فلم يقفوا

عندها ، بل عادوا إلى الناس بسموهم يرفعونهم إلى أعلى المراتب الإنسانية وأصدق المعارف الكونية . ولم يقف ضد الرسل والأنبياء إلا السلفيون الذين كانوا يعيشون في الماضي ويحيون مع الأسلاف ، أولئك الذين قال عنهم القرآن :

« وإذا قيل اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » (١) .

« وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » (٢) .

الدين هو الإيمان بالله والاستقامة ، والشرعية هي المنهج الإلهي للتقدم ... وان معنى التقدم ألا تعود الأنهار إلى منابعها ولا يرجع التاريخ إلى الوراء ولا يعود الزمان أدراجه .. ذلك لأن الحاضر يسير إلى المستقبل ، واليوم يصب في الغد . والحياة وهي تسير تحمل كل يوم ، بل كل ثانية ، تغييرا كليا وكيفيا في الروح الإنساني والعقل البشري والتاريخ الحضارى . كل شيء ، في كل لحظة ، يتغير في أبعاد شتى وفي نواح متعددة وفي فروع متشابكة ، بحيث تصبح أى محاولة لوقف التغير أو الحيلولة دونه نوعا من الإنتحار الإجتماعى تأباه الإنسانية ويلفظه الدين .

والعمل الصحيح — في هذا الصدد — هو الإمساك الواعى بمقود الحضارة وزمام المدنية لتوجيه هذه وتلك إلى أغراض إنسانية وأهداف كونية . ولا يتم ذلك إلا من خلال مجتمع عصرى قبلتته إلهية .

هل يقوم المجتمع على الإيمان أم على العمل ؟ :

يقوم الفكر الهندى — فى كل أديانه وفلسفاته واتجاهاته — على فكرة تناسخ الأرواح ، غير أن كلا ينظر إليها من جانب . وأحد هذه الاتجاهات يرى أن الفرد إن عمل شرا عاد إلى الحياة مرة ثانية حتى يُجازى على ما فعل ، وان عمل خيرا عاد إلى الحياة كذلك حتى يُكافأ على ما أحسن . وفى هذه

(١) البقرة ٢ : ١٧٠

(٢) المائدة ٤ : ١٠٤

الحياة قد يخطيء فيعود عودة قصاص .. وهكذا .. لا يُبعد الإنسان عن عجلة الحياة ويرفع عنه تكرارها إلا أن يُقْلَع عن كل فعل — خَيْرَ كان أم غير خير — فلا يعمل أى عمل ، وإنما يتبتل في انتظار الموت .

وسواء تسربت هذه الفكرة إلى مجال الفكر البشرى أم أن هذا الفكر وصل إلى معناها دون أن يعيها ، فالنتيجة أنه وُجِدَ في نطاق المعتقدات البشرية ميل إلى الكف عن العمل وإبطال كل فعل اكتفاء باعتناق فكرة ولو ضالة ، أو الإيمان برأى ولو كان فاسداً .

ومن هذا المعنى دخلت إلى الأديان افكار تُركِّزُ على الإيمان وحده كأساس للنجاة والخلاص ومبرر لدخول الملكوت .

ففي المسيحية ، يعتقد البعض أن الإيمان بالسيد المسيح وحده كاف للنجاة من الخطيئة (١) . وفي الإسلام ، يعتقد البعض أن شفاعته النبي محمد (ﷺ) (أو شفاعته أهل البيت) بمفردها كافية لحمل المشفوع فيه إلى الجنة . والواقع أن مثل هذا الاعتقاد وذاك إفساد للدين وتدمير للإيمان ، لأن الإيمان الصحيح يدفع إلى العمل المستمر النافع ، والنجاة من الخطيئة تكون بالإيمان والعمل (٢) ، كما أن الشفاعه — إن تكن — لا تكون إلا في عمل قَصُرَ دون قصد أو ضل بغير تصميم .

لقد ربط الإسلام دائماً بين الإيمان والعمل « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » . وليست الصالحات — في التقدير السديد — صلاة أو صوما فحسب ، إنما العمل النافع للإنسانية ، المفيد للحياة ، المخلص للفرد من الاستسلام للكسل والاستئمان للأحلام والعيش على أمجاد الماضي .

أما الاعتقاد العامى بأن شعباً قد اختير ، أو أن أمة هي خير الأمم ، دون إيمان صحيح وبغير عمل صالح ، فهو اعتقاد مدمر للأديان ومدمر للإنسان .

(١) « أن الإنسان لا يتبرر بأعمال الناس ، بل بإيمان يسوع المسيح » . « .. بر الله بإيمان لايمان ، كما هو مكتوب ، أما البار فبالإيمان يحيى » (رسالة بولس إلى روميه ١٧/١) .

(٢) « انه بالأعمال يتبرر الإنسان لا بالإيمان وحده » (رسالة يعقوب) .

إن الاختيار يكون اختيار تكليف بالعمل الذى يؤسس على محض الإيمان ،
والفضليل يكون بالقدرة على أداء المهام العظمى فى الوقت الذى لا يضطرب
فيه الإيمان ولا يفتر .

وان المجتمع الصحيح لا يمكن أن يقوم إلا إذا اقتلع من بنيانه فكرة العوام
من أن المسلمين أحق بالجنة لأنهم « أمة محمد » .. هكذا ، بغير إيمان صراح
ودون أعمال صيحات .

من الذى يقيم المجتمع الصحيح : الحكومة ، أم المجتمع نفسه ، أم أى فرد ؟ :
عندما ولى أبو بكر الخلافة خاطب المسلمين قائلا : « ... إن احسنت
أعينونى ، وإن أسأت قومونى . . أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت
الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم » وعندما ولى عمر بن الخطاب بعده قال
يخاطب المسلمين « إن رأيتم فى اعوججا قومونى » ولما رد عليه أحد المسلمين
قائلا : « والله لو رأينا فىك اعوججا لقومناك بسيفنا » قال عمر « الحمد لله
الذى جعل فى أمة محمد من يقوم اعوجاج عمر بسيفه » .

هذا الذى بدر من أبى بكر وعمر - كبيرى الإسلام بعد النبى - يدل
على فهمهم الصحيح لرسالة الحكم ، وفهم المحكومين لحدود الحاكم حتى وإن
يكن خليفة للرسول .

ان الحكم فى الإسلام تعاون بين الحاكم والمحكوم على البر والتقوى ،
وتكافل بينهما على الفضل والمعروف ، وتجاوز بينهما للبلوغ إلى أسنى درجات
العدل والسلام . ونتيجة للظروف التاريخية التى مر بها الإسلام - بعد الخلفاء
الراشدين - تفسخت هذه المعانى تحت وطأة الرغبة فى السلطان ، وتغيرت
الأهداف من ثقل الأطماع والشهوات ، فرجحت كفة الخلافة كثيرا ،
وأصبحت هى الدنيا والدين ، السيف والذهب ، الإعزاز والإذلال . وسلم
الناس بذلك فتركوا مقاليدهم للخلافة - إن ركونا إلى الأمر الواقع أو إثارة
للأمن السلامة . وشجعت الخلافة هذا الاتجاه ، بالوعيد أو التهديد ، وبالمنع
أو المنع ، حتى تأمن أى معارضة ضدها وتقضى على أى مبادرة للإصلاح .

ولما كان من المقرر - كما هو ملاحظ - انه تنشأ للحكام مصالح سلطوية (١) نتيجة ممارسة السلطة ، ومن الرغبة في استمرار هذه الممارسة والخوف من زوالها) فقد كان من الطبيعي أن تصبح للخلافة مصالح تخالف صوالح المسلمين . وبهذا أصبحت الخلافة في جانب والمحكومين في جانب آخر . وعزر هذا الوضع ورأسه ، أن الخليفة لم يكن يُختار من المحكومين ولم يكن لهؤلاء الحق في عزله ، أو حتى مراقبة أعماله .

من هذا الوضع الجامد أصبحت قضية الإصلاح في المجتمع الإسلامي قضية مستعصية على الحل . فالخلافة التي تملك سلطة الإصلاح لا تريده . والمسلمون الذين يرغبون في الإصلاح لا يقدررون عليه . ولو حدث وندب فرد نفسه لهذا الإصلاح فإنه سرعان ما يُدْمَغ بالكفر والإلحاد والمروق على خليفة المسلمين وولى الأمر .

ذلك هو ما أدى إلى جمود الوضع في الإسلام وصعوبة القيام بإصلاح شامل لمجتمعاته فكيف يكون الإصلاح في العصر الحديث ؟

إن الأصل أن يبدأ الإصلاح من كافة الاتجاهات وأن يدور على كل المحاور ، فتقوم به الحكومة وينهض به المجتمع ويدعو له الفرد ، كل في آن واحد ، وفي سبيل محدد للجميع متوافق عليه بينهم . غير أن ذلك كله أمنية من المستحيل تحقيقها ، لأن اتفاق الأطراف على هدف وجمعهم في سبيل ليس أمراً ممكناً في وقت غلب فيه الضياع وزاد التشتت وفاضت دواعي الأنانية .

والحكومات المعاصرة - من جانب - لا تستطيع أن تبادر إلى هذا الإصلاح ، لكثرة مشاغلها وتزايد أعبائها . ولأنها مجموعات في حاجة إلى من يلم شتاتها ويمسك مقودها . ومن جانب آخر ، فإن التاريخ يسيل في المجتمع ويحفز له مجراه ويحدد له بعض سبله ، وتاريخ المسلمين مع الخلافة لا يشجعهم على النظر إلى السلطان كداع للإصلاح أو راع للبعث .

وقيام المجتمع كله بالإصلاح أمر لا يحدث إلا إذا نُفخَ فيه روح جديد ، يلغى منه التناقض ويبدد التعارض ، ويبعثه بعثاً جديداً .

وترك الأمر لأى فرد يدعو إلى الإصلاح قد يؤدى إلى فتح الباب للجاهل أو مغرض ، يضرب للناس على وتر حساس ، ثم يسوقهم ضالين فى مسارب الجهل وفى جحور الأغراض الخاصة .

هذا هو الحال فى الإصلاح ، فكيف يمكن أن يكون إذن ! ؟

إنه ليلوح أن الثورة الإنسانية والبعث الروحى والتجديد الدينى والتطبيق السليم للشرعية ، كل أولئك منوط بظهور الروح العظيم الذى تؤيده العناية وتباركه الإنسانية وتوافقه الفطرة ، فيكون الصيغة المعادلة لكل التناقضات ، والقوة المحمعة لكل الأغراض ، والبعث الموحد لكل الصفوف .

وبهذا الروح العظيم يجلو الدين وتصفو الشريعة ، فيتبدد فراغ اللحظة ويمتلئ خواء العمر وتتجدد رتابة الحياة ويخف ثقل الزمن ويظهر الأفق المبين . .

إن الجلاء الحقيقى للدين لابد وان يستظهر الأصول الحقيقية للشرعية ، وأن يجعل هذه الأصول دربه المبين ونهجه المستقيم .

الْفَضِيلُ السَّادِسُونَ

الأصول الحقيقية
للشريعة

القانون - قَوَاعِدَ وأحكاما - إما أن يكون تعبيراً عن واقع المجتمع ،
أو يكون صلباً عن إرادة الحاكم .

فهو تعبير عن واقع المجتمع حين يكون ناتجاً عن ظروفه وروابطه
وعلاقاته ، بقصد جلاء الظروف وتحديد الروابط وضبط العلاقات ؛

وهو صلب عن إرادة الحاكم حين يقرره الحاكم - فرداً أو جماعة -
بقصد تغيير ظروف المجتمع وتبديل روابطه وتحديد علاقاته ، وسواء كان
ذلك يستهدف صالح الجماعة أم كان يستهدف صوالح أخرى .

والأحكام والقواعد التي نزل بها القرآن لم تكن تعبيراً عن واقع المجتمع
الجاهل المتحلل الذي كان أسير الرذيلة حبيس الضياع ، وإنما كانت صلباً
عن الإرادة الإلهية التي شاءت أن تفك أسر المجتمع كي يتحرر بالإيمان ، وأن
تهتك حبسه ليتقدم صوب الإنسانية .

وقد كانت هذه القواعد وتلك الأحكام تصدر عن منهج واع للتقدم
وشريعة سامية للتحرر ، فأدّت إلى تغيير شامل في الروابط الاجتماعية وإلى
تبديل كامل في علاقات الناس بعضهم ببعض وبالكون. فلما استقرت الروابط
على وضعها الجديد وانتهت إلى الحال المطلوب ، بدأ المجتمع يتجه إلى الفقه
ليُعَمِّدَ له واقعة الجديد ويُنْتَظَرُ ما بدأت تستقر به الحياة الاجتماعية
والاقتصادية والسياسة . وبذلك استمر الفقه يوجد نظاماً كاملاً من القواعد
والأحكام تسير الأوضاع الجديدة التي لم تكن قائمة عندما نزل القرآن .
وكان هذا النظام - في غالبه - تعبيراً عن واقع المجتمع ؛ يوافق - في بعض
الحالات - روح الشريعة ، ويحانب - في بعضها الآخر - هذه الروح .

لقد استهدفت الشريعة تغيير ظروف المجتمع وتبديل روابطه وتحديد
علاقاته ، فلما وقع التغيير وتم التبديل وتجددت العلاقات ، وقعت المناقضة :

فلاستمرار على القواعد والأحكام التي قصدت إلى التغيير والتبديل والتجديد
يعنى أنها لم تحقق أهدافها ولم تستنفذ أغراضها ، فلم يقع تغيير ولا تبديل ولا
تجديد . والخروج من هذه القواعد والأحكام إلى قواعد وأحكام أخرى
نتجت عن ظروف المجتمع وروابطه الجديدة وعلاقاته المتغيرة قد يُحمل على
معنى ترك القواعد والأحكام المقررة .

وكانت نتيجة ذلك أن يحصر المجتمع أنشطته وأغراضه وأهدافه داخل
قواعد وأحكام محددة ، أو أن يتجاوز هذه القواعد والأحكام إلى قواعد
أخرى وأحكام جديدة توائم حاله وتوافق ظروفه . وقد ظل المجتمع الإسلامي
— وما زال — يتخطى بين هذه الفكرة وتلك ، بدعوى الأصالة مرة ودعوى
التجديد مرة أخرى .

إن الذى أوجد الصراع فى الروح الإسلامية ونشر القلق فى المجتمع
الإسلامى وبذر الصراع فى الشخصية الإسلامية أن الفهم انحرف بلفظ الشريعة
إلى غير معناه ؛ فبينما هو يعنى المنهج أو السبيل أو الطريق فقد صرفه إلى الأحكام
والقواعد والتصوص (١) التى تنشأ من المنهج وتصدر عن السبيل وتخرج من
الطريق ، وبذلك ترك الأصل إلى الفرع واستبدل بالقلب ما ينتج عنه . وربما
ساعد الفهم الإسرائيلى وتطور لفظ الشريعة فى الإسرائيلىة على نشوء هذا
'لخطأ' واستقراره (٢) . غير أنه كان من شأن هذا الخطأ الجسيم أن تحولت
روح من المنهج إلى الحكم ، وانتقل المجتمع من السبيل إلى القاعدة ، وتسربت
شخصية من الطريق إلى النص ... وهكذا كان التحول والانتقال والتسرب
من الحركة إلى السكون ، ومن التغير إلى الثبات ، ومن التقدم إلى الجمود .

فالشريعة هى المنهاج الذى يهيم على الأحكام ويطبّعها بطابعه ، وليست
الأحكام بحال من الأحوال ؛

(١) يراجع الفصل الخاص بالأصول اللغوية للشريعة .

(٢) يراجع الفصل الخاص بالأصول التاريخية للشريعة .

وهى الروح التى تنفذ ضمن القواعد والتطبيقات والتفسيرات ، وليست
هى القواعد ولا التطبيق ولا التفسير ؛

وهى الحركة التى تتدفق فى كل نص وفى أى لفظ وضمن أى تعبير ،
لكنها أشمل من النص وأرحب من اللفظ وأوفى من التعبير .

فالأحكام تستطيع المنهاج لكنها لا تستنفده ؛

والقواعد والتطبيق والتفسير تستلهم الروح لكنها لا تُجمدها ؛

والنص واللفظ والتعبير يستوحى الحركة لكنه لا يقيدها .

هذه هى الأصول الحقيقية للشرعة ...

إن الشريعة هى المنهاج اللازم للتقدم ، يظل يطبع الأحكام بطابعه دون
أن يُستنفد فى حكم ، وهى روح للتجديد يستمر فى خلق قواعد جديدة
وتطبيقات مستحدثة وتفسيرات عصرية ، لكنه لا يتجمد — أبداً — فى قاعدة
أو فى تطبيق أو فى تفسير ...

وهى حركة للسير بالإنسانية — دوماً — صوب الأهداف السديدة
والأغراض السامية ، على ألا تتحجر فى نص أو تتبدد فى لفظ أو تتشتت فى
تعبير ...

والاتجاه الصحيح فى تطبيق الشريعة هو فى الفهم الصحيح لها على أنها
منهاج وروح وحركة . وبذلك يُخَطِّطُ المنهاج وتحمى الروح وتستديم
الحركة — لما فيه صالح الإنسانية وما يحقق أهداف الدين — دون أن يضيع
المنهاج فى حكم أو تموت الروح فى نص أو تخفت الحركة فى تطبيق ..

لقد كانت شريعة أوروريس (ادريس) هى الدين ، وكان الدين عنده
هو الشريعة : الإيمان بالله والامتقاة ..

وشريعة موسى هى الحق : فهى تضع الحقوق مع الواجبات وتحدد

الجزاء لكل إثم : وتدعو لإعمال الواجبات دون تخفيف وتطبيق الجزاءات في شدة .

وشريعة عيسى هي الحب : الحب الذي يدعو صاحب الحق ألا يبحث عن حقه ، ومن له الحق في الجزاء ألا يفكر في الجزاء ..

« أحبوا أعداءكم »

« باركوا لأعدائكم »

« أحسنوا لمن يسيء إليكم »

وشريعة محمد هي الرحمة : الرحمة التي تزوج بين الحق والحب ، وتمازج الجزاء بالعفو ، والتعامل بالفضل والمعروف .

فبعد تبيان قواعد القصاص يقول القرآن « فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة » (١) وبعد تحديد قواعد المعاملات ، يقول القرآن « ولا تنسوا الفضل بينكم » (٢) .

فمع الجزاء عفو ومعروف ، وضمن التعامل فضل وتقوى ...
والرحمة - في الإسلام - هي أول صفات الله .. وأول أسمائه الحسنی
« بسم الله الرحمن الرحيم » « سلام عليكم ، كتب ربكم على نفسه الرحمة » (٣)
وتطبيق الشريعة الإسلامية يعني أن تهيمن الرحمة على كل حكم ، وأن تطبق كل قاعدة وأى تطبيق أو تفسير ، وأن تكون هي الأساس في النص واللفظ والتعبير ...

والرحمة ، تعني التيسير على الناس ورعاية المصالح العامة والموازنة بين الحقوق والنظر إلى ظروف العصر وعدم التضيق على المؤمنين .

(١) البقرة ٢ : ١٧٨

(٢) البقرة ٢ : ٢٣٧

(٣) الأنعام ٦ : ٥٤

الرحمة ، هي تمكين كل فرد من أن يُرشّد نفسه وأن يسدد سبيله وأن يحقق ذاته— في نطاق الدين ومن خلال شريعته — دون أن نُصعّب عليه الحياة أو نعتسر عليه التصرف أو نضيق عليه الطريق ..

الرحمة ، ألا يغتال المجموع الفرد ولا يفتئات الفرد على المجموع ... وإنما يتعاون الجميع — في سبل الخير وضمن القيم الرفيعة والمبادئ السامية — لما فيه خير الفرد وخير المجموع معا .

الرحمة ، أن تتعاشى الأسر في ثقة وأمن وأن يتعاشى الناس في مودة وعدالة .

الرحمة — دائما أبدا — هي في صميم الأحكام وفي روح القواعد وفي أصل النصوص .

إن شريعة الإسلام ومنهج القرآن لا يمكن أن يكونا قد قصدا إلا الإنسان ... ولقد خلّق النص للإنسان ولم يخلق الإنسان للنص ؛

وحبس الإنسان في نص ، والروح في لفظ ، والحياة في قاعدة ؛ أمر غريب عن الطبيعة ومضاد لروح الإسلام الذي يقدم المثل الأعلى في الحركة والتجديد ...

« كل يوم هو في شأن » (١) .

« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٢) .

إن شريعة الإسلام ومنهج القرآن قصدا الأمر السليم والحكم السديد حين وضعها أمام الإنسان منهجا للتقدم وسبيلا للارتقاء وطريقا للتجديد ، فهذه هي الشريعة التي لو وضعها الإنسان في قلبه لأصبح نبضا للحياة وخفقا للكون وصميا للوجود ..

(١) الرحمن ٤٥ : ٢٩

(٢) الرعد ١٣ : ١١

فكان كما يقول الحكيم المصري « أتغذى من عدالة (شريعة) قلبي » (١) .
 وكما يقول ملهم المزامير « في قلبه شريعة إلهه » (٢) .
 وكما يقول السيد المسيح « الحق والطريق والحياة » (٣) .
 وكما جاء في القرآن « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم
 الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون ، نحن
 أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها
 ما تدعون . نزلا من غفور رحيم . ومن أحسن قولا ممن دعا الله وعمل صالحا
 وقال إنني من المسلمين » (٤) .

صدق الله العظيم

(١) كتاب الموقى لقدماء المصريين .

(٢) المزامير ٣٦ : ٢١

(٣) انجيل يوحنا ١٤ : ٦

(٤) فصلت ٤١ : ٣٠ - ٣٣

ملحق

بعد أن نُشرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب أُجري تعديل في الدستور المصري - بطريق الاستفتاء العام - في ٢٢ مايو سنة ١٩٨٠ - فأصبح نصّ المادة الثانية بمقتضاه : -

« الاسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الاسلامية المصدر الرئيسي للتشريع » .

وجاء في تقرير اللجنة الخاصة التي كانت قد سُكّلت لتعديل الدستور ، تعليقاً على التعديل الذي أُدخل على المادة الثانية المنوه عنها : -

« وقد اقتصر هذا النصّ على إضافة أداة التعريف (الـ) إلى كلمتي « مصدر » و« رئيسي » الواردة في النصّ الحالي . (قبل التعديل) .

وقد قُدمت عدة اقتراحات تَصْمَن بعضها التأكيد على ضرورة الاعتماد على الشريعة الاسلامية في وضع التشريعات ، وتَصْمَن بعضها الآخر ، التأكيد على تطبيق مبادئ هذه الشريعة التي تقضي بأنه « لا إكراه في الدين » وعدم التمييز بين المصريين بسبب اختلاف الدين ، وخضوع غير المسلمين لشرائع ملتهم .

وقد استعرضت اللجنة الاقتراحات التي تلقتها بشأن هذه المادة وتبين لها بعد الدراسة العميقة والمستفيضة أن المادة بالصيغة التي سبق أن أقرها المجلس كافية وتفي بالغاية المطلوبة على أكمل وجه .

وتؤكد اللجنة في هذا الشأن ما سبق لها أن انتمت اليه في تقريرها السابق من

أن المادة الثانية من مشروع تعديل الدستور في الصيغة التي سبق أن أقرها المجلس تلزم المشرع بالالتجاء الى أحكام الشريعة الاسلامية للبحث عن بغيته فيها مع الزامه بعدم الالتجاء الى غيرها، فإذا لم يجد في الشريعة الاسلامية حكماً صريحاً فإن وسائل استنباط الأحكام الاجتماعية والشريعة الاسلامية تمكن المشرع من التوصل إلى الأحكام اللازمة والتي لا تخالف الأصول والمبادئ العامة للشريعة الاسلامية. فمن المعلوم أن مصادر الشريعة الاسلامية الأساسية هي الكتاب والسنة والاجماع والفقه، وبجانبها توجد عدة مصادر يختلف الرأي فيها من مذهب إلى آخر مثل المصالح المرسلة والعرف والاستحسان... الخ.

ومن المعروف أيضاً أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين:

النوع الأول: أحكام قطعية الثبوت والدلالة ولا مجال للاجتهاد فيها.

النوع الثاني: أحكام اجتهادية، إما لأنها ظنية الثبوت أو لكونها ظنية الدلالة. ومن المسلم بالنسبة للأحكام الاجتهادية أنها تتغير بتغير المكان والزمان الأمر الذي أدى إلى تعدد المذاهب الاسلامية بل والآراء داخل المذهب الواحد - وهو ما اعطى للفقه الاسلامي مرونة وحيوية أمكن معها القول بأن الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان. فالعرف بشرائطه الشرعية والمصالح المرسلة بشرائطها الشرعية مصدران هامين للفقه الاسلامي، وهما يفتحان الباب أمام الاجتهاد في استنباط أحكام تتفق مع الأصول والمبادئ العامة الشرعية، لمواجهة ما يجد في المجتمع من تطورات فكرية واجتماعية واقتصادية، وهذه الأحكام الفرعية تتغير من زمان لزمان، ومن مكان لمكان، بما يحقق المقاصد العامة للشريعة الاسلامية.

والنص على أن الشريعة الإسلامية هي «المصدر الرئيسي للتشريع» يزيل أية شبهة فيما قد يذهب البعض إليه من حصر استنباط الأحكام الشرعية فيما ورد في كتب الفقهاء السابقين، وعدم التصدي للعلاقات الاجتماعية والحوادث والنوازل التي قد تجد في المجتمع دون أن يرد ذكرها في هذه الكتب، إذ أن هذا الحصر

للشريعة الإسلامية في اجتهادات الفقهاء السابقين، أمر تأباه نصوص الشريعة الإسلامية وروحها، فهي شريعة مرنة وضعت الإطار العام والمصدر التي تستنبط منها الأحكام لكل ما يجد في المجتمع من أحداث.

وبناء على ما سبق فإن تعبير «المصدر الرئيسي للتشريع» الذي أخذ به مشروع التعديل لا يسمح بإثارة أي مظنة في حصر الاستنباط للأحكام الشرعية فيما ورد في كتب الفقهاء السابقين ويسمح باستنباط أحكام يواجه بها المجتمع ما يجد فيه من تطورات.

ولكل ذلك فإن عبارة «المصدر الرئيسي للتشريع» التي أوردها نص المادة الثانية من مشروع تعديل الدستور أدق وأوفى بالغرض. هذا من ناحية.

ومن ناحية ثانية «يكفل النص سالف الذكر حرية العقيدة لغير المسلمين من أهل الكتاب إعمالاً لمبدأ «لا إكراه في الدين»، كما يكفل المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات العامة إعمالاً لمبدأ «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

ولا يفوت اللجنة في هذا الصدد أن تبرز أن المادة (٤٠) من الدستور قد نصت صراحة على أن: - «المواطنین لدى القانون سواء. وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

كما نصت المادة (٤٦) من الدستور على أن:

«تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية».

وهذان النصان قاطعان وحاسمان في تقرير المبدأين السالف بيانها وهما - أنه «لا إكراه في الدين» وأن «لأهل الكتاب ما للمسلمين ولهم ما عليهم».

وفضلاً عما سبق لا يفوت اللجنة أن تنوه بأنه من المسلّمات أنه يتعين تفسير أي نص في الدستور بما يتفق مع باقي نصوصه وليس بمعزل عن أي منها، وهذا ما

يخضع له تفسير النص المعدل للمادة الثانية من الدستور مثل باقي نصوصه .
كما انه من المسلّمات أيضاً أن مبادئ الشريعة الإسلامية السمحاء تقرر أن غير المسلمين من أهل الكتاب يخضعون في أمور أحوالهم الشخصية لشرائع ملتهم، وقد استقر على ذلك رأي فقهاء الشريعة الإسلامية منذ أقدم العصور نزولاً على ما ورد في الكتاب والسنة .

وبناء على ما سبق فإن اللجنة قد انتمت بعد دراسة الاقتراحات المقدمة بشأن هذه المادة إلى ما يلي : -

أولاً: لا توجد ثمة شبهة في أن حق نولى الوظائف والمناصب العامة، وحرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، تعد من الحقوق العزمة للمصريين التي يتمتعون بها في ظل الدستور، وطبقاً لأحكام القانون دون أي تمييز أو تفرقة بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين والعقيدة .

ثانياً: إن أي انحراف بتفسير أي نص في الدستور بما يخل بمبدأ المساواة أو حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية لأهل الكتاب من المصريين، يمثل مخالفة دستورية صريحة وبصفة خاصة لأحكام المادة الثانية من الدستور على النحو الذي سبق أن أقره المجلس، بل ويتعارض القول بمثل هذا التفسير مع واجب الحفاظ على الوحدة الوطنية الذي يلتزم به كل مصري طبقاً لصريح نص المادة (٦٠) من الدستور ويتناقض مع مراعاة ما أقره الشعب ضمن مبادئ في الاستفتاء الذي تم في ١٩ من إبريل ١٩٧٩ بشأن معاهدة السلام وإعادة بناء الدولة .

ثم جاء في تقرير تال هذه اللجنة ما يلي : -

إن نص المادة الثانية من الدستور الذي قضى بأن مبادئ الشريعة الإسلامية رئيسي للتشريع يحقق لمصر ذاتها العربية واستقلالها الفكري^٣ والحضاري، لمشروع بأن يلجأ إلى منهل الشريعة الإسلامية السمحاء لبحث فيها عن

بغضه ، وبذلك بسد الباب أمام نقل النظم الأجنبية في كافة المجالات التشريعية والسياسية والاقتصادية فيما يخالف أو يتعارض مع مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية .

والتعديل المقترح للمادة (٢) المذكورة لا يغير من الأمر في شيء وإنما يزيل من أذهان البعض أية مظنة في عدم الالتزام بالالتجاء إلى مبادئ الشريعة الإسلامية لاستمداد الأحكام المنظمة للمجتمع في كافة نواحي الحياة .

ومن المسلم به أن الشريعة الإسلامية باعتبارها تنظيمًا شاملاً لأمر الدين والدنيا تتضمن مبادئ جوهرية في معاملة غير المسلمين من أهل الكتاب .

أولها : « لا إكراه في الدين » .

وثانيهما : « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » .

والمبدأ الأول يكفل حرية العقيدة لغير المسلمين من أهل الكتاب ، وهو ما فصله الدستور في الباب الثالث عن الحريات والحقوق والواجبات العامة .

ومقتضى هذا المبدأ أيضاً - بناء على ما قرره الفقهاء - أن كل صور المعاملات بالمعنى الشرعي والتي تتصل بالدين مثل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ... الخ يطبق فيها بالنسبة لغير المسلمين من أهل الكتاب ما ورد في شرائعهم من أحكام .

ومقتضى المبدأ الثاني أن الأصل العام هو كفالة المساواة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب في الحقوق والواجبات العامة .

وبناء على ذلك فإن اللجنة قد وافقت على التعديل المقترح للمادة (٢) من الدستور على النحو المبين بالصيغة المبدئية المرفقة بهذا التقرير .

وإعمالاً لحكم هذا التعديل طُلب من الجمعية العامة لحكمة النقض أن تقول

رأيها في مجموعة القانون المدني القائمة من حيث وجوب استبدالها عملاً بنص المادة الثانية من الدستور، فندبت الجمعية العامة لجنة من أعضائها لبحث هذه المسألة. وبعد أن أدت اللجنة المهمة التي عُيِّنَ بها إليها قدمت تقريراً أقرته الجمعية العمومية لحكمة النقض. وجاء في هذا التقرير:-

« إذا كان دستورنا قد نص على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع فلبس معنى ذلك أن ينبذ تشريعنا المدني العتيق الصادر في سنة ١٩٤٨ والذي استغرق اعداده أكثر من عشرين سنة... ووضعت أحكامه بعد طول بحث وتبصر، وهي ترتد في أصلها الأغلب الأعم الى أحكام الشريعة الإسلامية على نحو ما أكدته المذكرة الإيضاحية التي تضمنت تأصيلاً لكثير من هذه القواعد في فقه الشريعة الإسلامية... وإذا كان المقصود هو إعمال حكم الدين وليس إحياء التراث فإن التصحيح يسير، يكفي لأدائه تعديل النصوص القائمة في المواضع التي تختلف فيها مع الشريعة الإسلامية، وهو على ما نعتقد نذر يسير.

★★★

وقد جاء في حُكْمٍ حديثٍ لحكمة النقض المصرية (١٩٨٢): إن ما نص عليه الدستور في مادته الثانية من أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، ليس واجب الإعمال بذاته، إنما هو دعوة للشارع بأن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي فيما يشرعه من القوانين، ومن ثم فإن المناط في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية استجابة الشارع لدعوته وإفراغ مبادئها السمحاء في نصوص محددة منضبطة يلتزم القضاء بالحكم بمقتضاها بدءاً من التاريخ الذي تحدده السلطة شرعية لسريانها؛ والقول بغير ذلك يؤدي الى الخلط بين التزام القضاء بتطبيق نون الوضعي وبين اشتراع القواعد القانونية التي تتأبى مع حدود ولايته، فضلاً أن تطبيق الشريعة الإسلامية يقتضي تحديد المعين الذي يُستقى منه الحكم ي من بين مذاهب الأئمة المتعددة والمتباينة في القضية الشرعية الواحدة...

وجاء في حكم حديث - كذلك - للمحكمة الادارية العليا بالقاهرة (١٩٨٢) : إن الشريعة الإسلامية هي تراثنا العظيم الذي نعتز به ، وإن من العبث محاولة التنكر له أو الاستغناء عنه ؛ وإنما تعد بحث أرقى النظم القانونية في العالم لما تنطوي عليه من مرونة وقابلية للتطور لتلائم كل الظروف وتماشى المدنية الحاضرة وتسابر حاجات الناس ومصالحها العامة ؛ ومن ثم صدر الدستور معبرا عن ضمير الجماعة بشأن هذه الشريعة السمحة فنصت المادة الثانية منه على أن مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع .

ولا جدال في أن الخطاب في هذا النص موجه إلى السلطة التشريعية ، فعليها دراسة الشريعة الاسلامية دراسة شاملة ومراعاة الابقاء على ما ورد بها من مبادئ عامة شاملة وأحكام تشريعية كلية مع بيان اجراءات الاثبات المتعلقة بها ووسائل تنفيذها وما إلى ذلك . وفي إطار هذه الأسس العامة تتولى بالتنظيم الأحكام التفصيلية مدنية كانت أو جنائية أو اقتصادية أو دولية ، وذلك بما يلائم أحوال الناس ومصالحهم وتقتضيه الحاجات والظروف الحالية للمجتمع .

وإلى أن ينبثق هذا النظام التشريعي ويستكمل قوته الملزمة ، فإن التشريعات السارية في الوقت الحاضر تظل نافذة بحيث يتعين على المحاكم تطبيقها توصلا إلى الحكم في المنازعات التي ترفع إليها ؛ ولو قيل بغير ذلك ، أي بعدم الحاجة إلى تقنين الشريعة الاسلامية على أساس أنها ملزمة بقوتها الذاتية لأدى الأمر إلى تضارب الأحكام واضطراب ميزان العدالة مع المساس في ذات الوقت بأحد المبادئ الدستورية الأصلية ، وهو مبدأ الفصل بين السلطات .

ومما سلف جميعه يخلص ما يلي :-

أولاً - إن المشرع للتعديل الدستوري المصري قد خلط بين الشريعة والفقه ، وهو خلط كان نتيجة عدم تحديد الفارق بينهما في التراث الإسلامي ، مع وجوب ذلك ، لا خلاف حقيقة الشريعة عن طبيعة الفقه . هذا فضلا عن أن هذا الخلط

سوف يكون سبباً لاضطراب فكري واصطراع اجتماعي واختلاط تشريعي قد تكون له عواقب بعيدة المدى .

أ - فقد جاء في تقرير اللجنة الخاصة التي شُكِّلت لتعديل الدستور - على ما سلفاً: - « من المعلوم أن مصادر الشريعة الإسلامية الأساسية هي الكتاب والسنة والإجماع والفقه، وبجانبها توجد عدة مصادر يختلف الرأي فيها من مذهب إلى آخر مثل المصالح المرسلة والعرف والاستحسان... الخ ». والمصادر التي رأت اللجنة أنها مصادر الشريعة هي في الواقع مصادر الفقه وليست مصادر الشريعة .

فالشريعة - كما يتضح من الكتاب - هي في القرآن الكريم وفي معاجم اللغة العربية: المنهج أو الطريق أو السبيل (أو الملة) .

وقد طرأ في الفكر الإسلامي تغييرٌ على معنى اللفظ فأصبح يعني ما ورد في القرآن وفي السنة من أحكام . ثم طرأ تغييرٌ آخر صار معنى اللفظ به: كل النظام الإسلامي: من قرآن وسنة وقياس وإجماع .

وهكذا أطلق لفظ الشريعة - فضلاً عن القرآن والسنة - على القياس والإجماع، وهما فقه: أي اجتهاد من الفقهاء، اختلفوا فيه باختلاف الأزمنة والأمكنة، كما اختلفوا فيه في الزمان الواحد والمكان الواحد .

وإذا كان هذا الخلط قد شاع واستقر، فقد كان ينبغي على المشرع المصري للدستور أن يتنبه له، ويضع الفروق الدقيقة بين الشريعة والفقه، حتى لا يكون قد وقع في الخلط الشائع ولا يؤدي إلى نتائج خطيرة، خاصة وأن كتب علم أصول الفقه تحدد « الكتاب والسنة والقياس والإجماع » على أنها مصادر الفقه الإسلامي، لا الشريعة ذاتها .

ويلاحظ - فضلاً عن ذلك - أن اللجنة قد استبدلت لفظ الفقه بلفظ القياس، فذكرت أن « مصادر الشريعة الإسلامية الأساسية هي الكتاب والسنة والإجماع والفقه » (لا القياس) وهو استحداث جديد، لأن الفقه هو القياس والإجماع

ونفسير الكتاب وشرح السنة... أي أنه ليس عنصراً من المصادر ولكن أحكامه
نستمد من هذه المصادر جيباً .

ب - وجاء في تقرير اللجنة « إن المادة الثانية من مشروع تعديل الدستور في
الصيغة التي سبق أن أقرها المجلس تلتزم المشرع بالالتجاء إلى أحكام الشريعة
الاسلامية للبحث عن بغيته فيها ، مع الزامه عدم الإلتجاء إلى غيرها ، فإذا لم يجد
في الشريعة الإسلامية حكماً صريحاً فإن وسائل استنباط الأحكام الاجتهادية في
لشريعة الإسلامية تمكن المشرع من التوصل إلى الأحكام اللازمة والتي لا تخالف
الأصول والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية » .

وهكذا يتكرر الخلط بين الشريعة والفقه ، فاللجنة وهي تشير إلى الشريعة إنما
نقصد الفقه ، وقد ذكرت « وسائل استنباط الأحكام الاجتهادية في الشريعة »
وهي تقصد وسائل استنباط الأحكام الاجتهادية في الفقه .

وحين يقع هذا الخلط بصدد إلزام المشرع عند وضع القوانين ، فإنه ينتهي الى
نتيجة خطيرة هي إلزام المشرع تقنين الفقه ، وعدم الخروج عن نطاق هذا الفقه
إلا بالضوابط التي وصفها الفقه ذاته .

وتقنين الفقه - لا تقنين الشريعة ، والالتزام بضوابط هذه الفقه - لا التزام
بضوابط الشريعة ، مما يؤدي لا محالة إلى أن يصبح النظام القانوني كله أسير التراث
وحبيس أحكامه .

وإذا كان التراث ضرورة هامة للنظام القانوني وللمجتمع ذاته ، فإن ذلك يتعين
أن يحدث ضمن الإطار الذي يسمح بأن يكون التراث دافعاً إلى الأمام غير جاذب
إلى الخلف ، ناظر إلى المستقبل دون أن يتجمد في الماضي ، مرناً متحركاً بحيث
يقبل النظم والأحكام التي تدفع إليها ضرورات الحاضر ورؤى المستقبل .

وقد أدركت اللجنة - المنوه عنها - تلك النتيجة اللازمة عما قررته ، فأضافت
لنفيها أن « النص على أن الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع يزِيل

مرة أخرى تعبير « فقه الشريعة الإسلامية » وهو يقصد بها معنى واحداً، مع أن المعنيين مختلفان تماماً . فأحكام الشريعة هي القواعد التي وردت في القرآن أو السنة أما فقه الشريعة فهو شروح الفقهاء واجتهاداتهم .

ب - وجاء في حكم محكمة النقض - المنوه عنه : - « إن ما نص عليه الدستور في مادته الثانية من أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع ، ليس واجب الأعمال بذاته ، إنما هو دعوة للشارع بأن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي فيما يشرعه من قوانين ، ومن ثم فإن المناط في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية استجابة الشارع لدعوتها وافرغ مبادئها السمحاء في نصوص محددة ومنضبطة يلتزم القضاء بالحكم بمقتضاها . . . والقول بغير ذلك يؤدي إلى الخلط بين التزام القضاء بتطبيق القانون الوضعي وبين اشتراع القواعد القانونية التي تتأبى مع حدود ولايته ، فضلاً عن أن تطبيق الشريعة الإسلامية يقتضي تحديد المعين الذي يستقى منه الحكم الشرعي من بين مذاهب الأئمة المتعددة المتباينة في القضية الواحدة .

فبينما يتحدث الحكم عن الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع ، قرر بالنص « أن تطبيق الشريعة الإسلامية يقتضي تحديد المعين الذي يستقى منه الحكم الشرعي من بين مذاهب الأئمة المتعددة والمتباينة في القضية الواحدة » فهو بذلك يفهم الشريعة على أنها الفقه ويرى أن الحكم الشرعي هو ما برد في مذاهب الفقه المختلفة ، وهذا خلط واضح بين الشريعة والفقه .

ثالثاً - ووقعت المحكمة الادارية العليا في نفس الخطأ ، فقد جاء في حكمها الآنف بيانه « ان الشريعة الإسلامية هي تراثنا العظيم . . . (وإنها) تعد بحث أرقى النظم القانونية . . . » . وأن على السلطة التشريعية « دراسة الشريعة الإسلامية دراسة شاملة ومراعاة الإبقاء على ما ورد بها من مبادئ عامة شاملة وأحكام تشريعية كلية . . . وفي إطار هذه الأسس العامة تتولى بالتنظيم الأحكام التفصيلية مدينة كانت أو جنائية أو اقتصادية أو دولية . . . » .

أ - فالحكم قد اعتبر أن الشريعة هي التراث، أي أنها هي الأحكام العامة التي يتضمن القرآن والسنة، كما أنها الأحكام التي ينتهي إليها القياس والإجماع. وكل ما صدر عن الأمة من فقه وتنظيم. وهذا غير صحيح، لأن الشريعة أحد المناهج التي تشكل التراث وليست هي التراث ذاته.

ب - ورأى الحكم أن الشريعة نظام قانوني، مع أنها أعم من ذلك وأشمل، إذ هي القالب الذي يشكل النظام القانوني، وليست النظام نفسه.

ج - وقصّد الحكم بين المبادئ العامة للشريعة والأحكام التفصيلية بها. مع أن الشريعة ليست هي الأحكام - عامة أو تفصيلية - واعتبار أنها هي بذاتها الأحكام العامة والتفصيلية يعنى أنه قد حدث خلط فُهمت منه الشريعة على أنها هي الفقه بما يتضمنه من تعميمات وتفصيلات.

من كل ما سلف يظهر بوضوح أن المشرع المصري، والجمعية العامة لمحكمة النقض ومحكمة النقض والمحكمة الإدارية العليا، قد خلطوا جميعاً بين الشريعة والفقه، فلم يتحدد عندهم بوضوح جليّ ما هي الشريعة وما هو الفقه، وإنما تناولوا الشريعة على أنها الفقه وتكلموا عن الفقه على أنه الشريعة.

وهذا الخلط هو أثر للخلط القائم في فكر المجتمع ذاته. كما أنه ناتج لعدم التمييز في التراث، وهو خلط واضطراب له أثر بعيد في الحاضر كما أنه من المؤكد أن يكون ذا أثر خطير في المستقبل.

ولعل أقرب المخاطر وأطهرها إضفاء نوع من القداسة على الفقه، مما قد يفسد خطأ أنه هو الشريعة. وحدث اضطراب عند تقنين الفقه وتصنيفه، مما أدى إلى وعاء لكل المذاهب والآراء والاجتهادات التي كنزها ما تنعارض وتتعارض مع الشريعة. فضلاً عن قيام احتمال كبير لفصل الحاضر عن سلسلة التاريخ وعن ميراثه من التقدم الحضاري.

من أجل ذلك كله... كان هذا الكتاب أصولاً للشريعة.

فهرست

صفحة	
٥	وحى القلم
٧	من رسالة الأستاذ توفيق الحكيم إلى المؤلف بعد قراءة أصول الكتاب
٩	مقدمة
١٣	من كتاب الموقى لقدماء المصريين
١٥	١ - موطأ
١٩	٢ - الاصول اللغوية للشريعة
٣٧	٣ - الاصول التاريخية للشريعة
٤٩	٤ - الاصول العامة للشريعة
٥٢	الدين والفكر الدينى
٥٦	أولاً : تنزيل الشريعة تعلق على قيام مجتمع دينى ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع
٦٠	ثانياً : الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها ، وأسباب التنزيل ليست مناسبات له
	ثالثاً : الشريعة كانت تستهدف الصالح العامة للمجتمع ، فينسخ بعضها بمصا ليحقق
	هذه الصالح ، وسداد الشريعة وصلاحتها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة
٧٠	والاحداث المتجددة
	رابعا : بعض أحكام الشريعة خاص بالنبي (صلعم) وبعضها مخصص بمحادثات
٧٤	بذاتها
	خامساً : الشريعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضى ، منبئة الجذور عن المجتمع الذى
	تنزلت فيه ، بل إنها اخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح
٨٠	أحكاماً فيها
	سادساً : الدين كامل ، واكتمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال المجتمع
٨٢	والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية
٨٧	٥ - الأصول التطبيقية للشريعة
٩٠	(أ) مسائل العلاقات الدولية
٩٣	١ - فكرة قيام دولة الإسلام حيث يوجد دين الإسلام
٩٤	٢ - فكرة أن الدولة الإسلامية دار سلام وما عداها دار حرب
٩٨	(ب) مسائل الأحوال الشخصية والميراث
١٠٥	(ج) المسائل المدنية
١١٠	(د) الربا
١١٧	(هـ) المسائل الجزائية
١١٧	١ - حد السرقة
١١٨	٢ - حد القذف

صفحة

٣ - حد الزنا	١١٩
٤ - حد الشرب	١٢٢
٥ - حد قطع الطريق (الحراية)	١٢٥
٦ - حد الردة	١٢٧
التعزير	١٢٩
القصاص	١٣٠
٦ - أصول الحكم في الشريعة	١٣٥
(أ) حكومة الله	١٣٩
(ب) حكومة الناس	١٤٩
(ج) المجتمع الصحيح	١٥٤
مجتمع ديني أم مجتمع منفصل عن الدين ! ؟	١٥٦
مجتمع سلفي أم مجتمع عصري ! ؟	١٦٥
هل يقوم المجتمع على الإيمان أم على العمل ! ؟	١٦٩
من الذي يقيم المجتمع الصحيح : الحكومة ، أم المجتمع نفسه ، أم أى فرد ! ؟	١٧١
٧ - الأصول الحقيقية للشريعة	١٧٥

هذا الكتاب

رسالة تتضمن منهجاً مستحدثاً في فهم الشريعة ، لفظاً وتاريخاً
وفلسفة وتطبيقاً . ثم تين أصول الحكم في الشريعة وطبيعة المجتمع
الصحيح ، والأصول الحقيقية للشريعة .

والمؤلف

■ رئيس محكمة الجنايات، ورئيس محكمة أمن
الدولة العليا بمصر.

■ عمل وكيلاً للنائب العام، وقاضياً ورئيساً
للنيابة العامة، ووكيلاً للإدارة العامة للتشريع،
ومستشاراً بمحكمة استئناف القاهرة.

■ أستاذ محاضر في أصول الدين والشريعة
الإسلامية والقانون المقارن.

